

كلية البنات الأزهرية بالمنيا الجديدة
المجلـة العلميـة

المضمون الخلقي لأصول المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه

إعداد

د / إيمان عبد الحميد أحمد عبد الرحمن

مدرس العقيدة والفلسفة
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بسوهاج
جامعة الازهر

(**العدد الأول**)

(الإصدار الأول)

(١٤٤٢هـ/ ٢٠٢٠م)

" المضمون الخلقي لأصول المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه "

اسم الباحثة : إيمان عبد الحميد أحمد عبد الرحمن .
الإيميل الجامعي : emanabdelrahman.3519@azhar.edu.eg
التوصيف الأكاديمي للباحث : مدرس العقيدة والفلسفة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات بسوهاج – جامعة الازهر

الملخص :
تعد دراسة الأخلاق من الموضوعات المهمة التي احتلت مكانة كبيرة لدي الفلاسفة ، وكذلك مفكري الإسلام من المتكلمين، ومن بين المدارس الفكرية الاسلامية التي ظهر رأيها في هذا الموضوع مدرسة المعتزلة فإن بحوثهم الأخلاقية أخذت مكانها بين الفكر الأخلاقي لدى المسلمين، حتى نظر إليهم على أنهم طائفة من أبرز من يمثل الفكر الأخلاقي الإسلامي ، وهذا الاعتبار مبنى على أساس أن القضايا الأخلاقية التي أثارها المعتزلة مثل: الحسن والقبح العقليين، ومثل: حرية الإرادة، أثارت هي بدورها ردود أفعال لدى غير المعتزلة من المتكلمين: كالأشاعرة مثلًا، بل وأهل السنة عمومًا . لذا حرصت علي بيان فكر المعتزلة الأخلاقي وموقف الفكر الأشعري منه ، وكماأردت من تناولي هذا البحث أن أقف على الفكر الأخلاقي عند المعتزلة من خلال أصولهم ومبادئهم الأساسية التي اصطلحوا عليها وعرفوا بها .
وقد جاء البحث بعنوان "المضمون الخلقي لأصول المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه"، وذلك في تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة علي النحو الآتي: المبحث الأول تناولت فيه : "المضمون الخلقي لأصل العدل عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه" ، أما المبحث الثاني جاء بعنوان: "المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد

عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه" ، بينما خصصت المبحث الثالث لدراسة: "المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه"، وفي المبحث الرابع أوضحت فيه: "المضمون الخلقي لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وموقف الفكر الأشعري منه "،ثم جاءت الخاتمة بأهمالنتائج التي توصل إليها البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

الكلمات المفتاحية للبحث:(المضمون الخلقي – أصول المعتزلة – الفكر الأشعري– الأخلاق)

Abstract

The Ethical Content of Mu'tazila Fundamentals and The Asha‘riteIntellectual Attitude towardsIt.

ImanAbdelhamid Ahmad Abdelrahman
Department of Doctrine and Philosophy, Faculty of Islamic and Arabic Studies for Women at Sohag, Al-Azhar University
emanabdelrahman.3519@azhar.edu.eg

Keywords : the moral content - the fundamentals of the Mu'tazila - Asha ‘rite thought - ethics

The study of ethics is one of the important topics that have taken great care of philosophers as well as Islamic thinkers. Mu'tazila is one of those Islamic intellectual schools who have contributed to this issue, which preoccupied the Muslim ethical thought. They are considered one of the most prominent Islamic factions who represent the Muslim ethical thought. Among the questions raised by Mu’tazila are intellectual goodness and ugliness and freedom of the will. Such views, in turn, have provoked reactions among other Islamic groups, particulay the Asha ‘rite. Thus my research focuses on the moral content of the fundamentals of Mu'tazila and Asha ‘rite Intellectual attitude towards it, through studying the basic origins and principles which distinguished their thought.

The research is entitled “The Ethicall Content of Mu'tazila Fundamentals and Al-Ash’ariteintellectual attitude towards it.” It comprises an introduction, four sections and a conclusion as follows: The first section deals with the moral content of the origin of justice for Mu'tazila and the position of Al-Ash’arite thought regarding it. The second section tackles the moral content of the origin of the promise and warning according to the Mu'tazila and the position of Al-Ash’arite thought towards it, while the third topic is devoted

to a study of the moral contentof “the status between the two statuses”fundamental of the Mu'tazila and the position of al-Ash'arite thought towards it. In the fourth topic, I attempt to explain “The moral content of the principle of enjoining good and forbidding evil, and the position of al-Ash'arite thought thereof.” The conclusion sums up the most important results and findings of the research.Finally there is a list of the consulted sources and references.

مقدمة

الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستهديه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق ليظهره علي الدين كله، وكفي بالله شهيدا، وصلي الله عليه وعلي آله وصحبه وسلم تسليمًا. وبعد...

تعد دراسة الأخلاق من الموضوعات المهمة التي احتلت مكانة كبيرة لدي الفلاسفة جميعًا بدءًا من فلاسفة اليونان إلي فلاسفة العصر الحديث، وكذلك نالت دراسة الأخلاق جانب كبير من اهتمامات مفكري الإسلام من المتكلمين، ومن بين المدارس الفكرية الإسلامية التي ظهر رأيها في هذا الموضوع مدرسة المعتزلة لذا حرصت علي بيان فكر المعتزلة الأخلاقي وموقف الفكر الأشعري منه وأردت من تناولي هذا البحث الذي بصدده أن أقف على الفكر الأخلاقي عند المعتزلة من خلال أصولهم ومبادئهم الأساسية التي اصطلحوا عليها وعرفوا بها وقد جاء البحث بعنوان "المضمون الخلقي لأصول المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه"، وذلك في تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة علي النحو الآتي:

المبحث الأول: "المضمون الخلقي لأصل العدل عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه"

أولًا: حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة، موقف الفكر الأشعري من حرية الإرادة الانسانية.

ثانياً: التوليد عند المعتزلة، موقف الفكر الأشعري من الفعل المتولد.

ثالثاً: مسألة الخير والشر عند المعتزلة، موقف الفكر الأشعري من مسألة الخير والشر.

رابعاً: الحسن والقبح عند المعتزلة، موقف الفكر الأشعري من الحسن والقبح.

المبحث الثاني: "المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه"

أولًا: المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة.

ثانيا: موقف الفكر الأشعري من المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد.

المبحث الثالث: "المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه".

أولًا: المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة.

ثانيًا: موقف الفكر الأشعري من المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين.

المبحث الرابع: "المضمون الخلقي لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وموقف الفكر الأشعري منه ".

أولًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

ثانياً: موقف الفكر الأشعري من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.

ثم جاءت الخاتمة بأهم النتائج التي توصل إليها البحث، ثم قائمة المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها.

تمهيد

المعتزلة فرقة من المتكلمين الذين اهتموا بالدفاع عن العقائد الدينية فى مواجهة الشبهات والشكوك التى وجهت إليها، مستخدمون فى دفاعهم الأدلة العقلية والبراهين المنطقية، كما اهتموا بإقامة البراهين العقلية على بطلان ما يخالف العقائد الإسلامية من الآراء والأفكار(١).

ومع اهتمام المعتزلة بالجدل الدينى فى العقائد، فإن بحوثهم الأخلاقية أخذت مكانها بين الفكر الأخلاقى لدى المسلمين، حتى نظر إليهم على أنهم طائفة من أبرز من يمثل الفكر الأخلاقى الإسلامى، وهذا الاعتبار مبنى على أساس أن القضايا الأخلاقية التى أثارها المعتزلة مثل:

(١) عبد الحميد عبد المنعم مدكور:دراسات فى علم الأخلاق، طبعة مكتبة الشباب، القاهرة، ص١٢٠. المعتزلة: اختلفت الآراء حول سبب نشأتهم وتسميتهم بهذا الاسم، فمن هذه الآراء ما يرجع ذلك إلى اختلاف واصل بين عطاء مع شيخه الحسن البصرى، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل فسمى هو وأصحابه معتزلة، ويسمى المعتزلة أيضًا بأصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركًا وقالوا لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازًا، ولقد اشتقت معظم ألقاب المعتزلة من الأصول الخمسة التى قالوا بها حيث إن الأصول الخمسة تعتبر بمثابة النظرية الفكرية التى تنطلق منها هذه الفرقة، وقد ظهرت المعتزلة فى بداية القرن الثانى الهجرى بمدينة البصرة. (انظر الشهرستانى: الملل والنحل، طبعة مكتبة السلام العالمية، القاهرة، د.ت، جـ١، ص٥٠؛ سعيد مراد: مدرسة البصرة الاعتزالية، طبعة القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩٢م، ص٢٢-٢٧).

الحسن والقبح العقليين، ومثل: حرية الإرادة، أثارت هى بدورها ردود أفعال لدى غير المعتزلة من المتكلمين: كالأشاعرة(١) مثلًا، بل وأهل السنة عمومًا(٢).

ومن الجدير بالذكر أن بعض الباحثين جعل المعتزلة هم المعبرون عن الاتجاه العقلى فى الفكر الأخلاقى لدى المسلمين، ليس ذلك لأنهم استدلوا على العقائد السمعية بأدلة عقلية فحسب، ولكن لأنهم وثقوا بالعقل إلى حد أن لو تعارض النص مع العقل رجحوا دليل العقل، ولجأوا إلى تأويل النص، فقد أقاموا مذهبهم على النظر العقلى(٣).

يقول د. أحمد محمود صبحى: "فلا مراء أن المعتزلة ردوا الأحكام الخلقية إلى أصول عقلية، ومن ثم فقد وجب أن يلحقوا بالعقليين من فلاسفة الأخلاق."(٤)

وقد اتفقت المعتزلة على أصول خمسة كانت بمثابة النظرية العامة التى من قال بها كان معتزليًا يسير على نهجها، يقول الخياط: "وليس يستحق أحد منهم

---

(١) الأشاعرة: هم أصحاب أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ/٩٣٥م ببغداد، والمدرسة الأشعرية نشأت فى أوائل القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى)، ويرجع الفضل فى انتشار المذهب الأشعرى إلى أبى الحسن الأشعرى، وذلك لسعة نفوذه وعمق أبحاثه، واتخذ الأشاعرة طريق المحاورة الذى انتهجه المعتزلة ليستطيعوا به أن يدحضوا اتجاهات معارضيهم بأسلحة تشبه أسلحتهم ومن أعلام الأشاعرة أبو بكر الباقلاني،وأبو المعالي الجويني، أبو حامد الغزالي، الشهرستاني، فخر الدين الرازي، والبيضاوي (الشهرستانى: المصدر السابق، جـ١، ص٩٧؛ دائرة المعارف الإسلامية،طبعةدارالشعب،د.ت،جـ٣، ص٤٣١-٤٣٤).

(٢) محمد السيد الجلنيد ، أبو اليزيد أبو زيد العجمى:دراسات فى علم الأخلاق، ص٢١٠.

(٣) أحمد محمود صبحى:الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، طبعة دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، د.ت، ص٤١.

(٤) أحمد محمود صبحى: المرجع السابق، ص٤٣.

اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمســة: التوحيــد والعــدل، والوعــد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكــر، فــإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى."[1]

غير أن عقائد المعتزلة العامة لم تتبلور في صورة أصول خمسة إلا بعــد أن اكتمل المذهب المعتزلي ونضجت موضوعاته،من هنا لانجد ذكرًا لمصطلح الأصول الخمسة فيما خلفه واصل بن عطاء [2] أو عمرو بن عبيد[3] مؤسساً هذه المدرسة

---

(١) الخياط : الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق: نيبيرج، طبعة مكتبة الكليــات الأزهرية، سنة ١٩٨٨م، ص١٢٧.

(٢) هو واصل بن عطاء الملقب بالغزال ، ولد بالمدينة سنة٨٠هـ/٧٠٠م درس علي يد محمد ابن الحنفية ثم انتقل إلي البصرة وحضر مجلس الحسن البصري ســيد التــابعين وعــالم البصرة وزاهدها ،ولازمه عدة سنين وكان شديد الانتباه في دروسه واختلف معه في حكــم مرتكب الكبيرة وخرج مكوناً جماعة المعتزلة مع صديقه عمرو بن عبيد فهو مؤسس فرقة المعتزلة الكلامية ، وفي البصرة التقي واصل بمعبد الجهمي القائل بقدرة الانســان علــي أعماله ،كما تقابل مع الجهم بن صفوان الذي أنكر صفات الله القديمة وعنهما أخــذ هــذه الافكار مكونا تصوره الكلامي وتوفي سنة١٣١ه/٧٤٨م (موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، إشراف وتقديم محمود حمدي زقزوق طبعة وزارة الاوقاف المجلــس الأعلــي للشــئون الإسلامية ، القاهرة ، سنة١٤٢٥ه/٢٠٠٤م ،ص١١٤٨) .

(٣) عمرو بن عبيد المعتزلي بن باب أبو عثمان البصري الزاهد العابد رأس المعتزلة ،أصــله من الموالي ولد سنة ٨٠هجرية/٦٩٩ م بالبصرة وتتلمذ علي يد الحسن البصري ،واختلف معه في موقفه من التأويل العقلي للنصوص الدينية وخرج علي نهج أستاذه في التفسير ، حيث تعرف علي واصل بن عطاء في مجلس الحسن البصري وشاركه في تأســيس فرقــة المعتزلة وتوفي في طريق مكة سنة١٤٤هجرية (تاريخ الإسلام – الذهبي ، ج ٩ ص ٢٣٨ ؛موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، ص ٧٧٨) .

ولكن يبدو أنه من وضع تلاميذهما فيما بعد[١].

وقد وضح المصطلح لدي أبي الهذيل العلاف[٢] حيث كتب كتابا سماه " الأصول الخمسة " كما كتب جعفر بن حرب[٣] كتابا سماه بهذا الاسم، كما فعل نفس الشيء القاضي عبد الجبار[٤] حيث كتب كتابا سماه " الأصول الخمسة " شرح فيه أصول مذهبهم كامله ورد علي المخالفين لها.

---

(١) محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، طبعة دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ٢٠٠١م، ص٢٣٤.

(٢) أبو الهذيل العلاف: هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن عبيد الله البصرى، كان مولده سنة ١٣٤هـ/٧٥١م ويعد من كبار المعتزلة فى عصره ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزال وطال عمر أبو الهذيل ، وكانت وفاته فى ٢٣٥ هـ/٨٤٩. (عبد الجبار الهمذانى، فرق وطبقات المعتزلة، ص٥٤، ٥٩؛ ابن العماد: شذرات الذهب، جـ٢، ص٨٥).

(٣) جعفر بن حرب : هو أبو الفضل جعفر بن حرب الهمذاني المعتزلي العابد ، كان من نساك القوم ، وله تصانيف قال محمد النديم : وتوفي سنة ست وثلاثين ومئتين عن عمر نحو ستين سنة وله كتاب متشابه القرآن ، وكتاب الاستقصاء ، وكتاب الرد علي اصحاب الطبائع وكتاب الأصول .(شمس الدين الذهبي : أعلام النبلاء ، أشرف علي تحقيق الكتاب شعيب الأرنؤوط ، حقق هذا الجزء محمد نعيم العرقسوسي ، طبعة مؤسسة الرسالة بيروت الطبعة الاولي سنة ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م /ج ١٠ ، ص٥٤٩ ،ص٥٥٠ .

(٤) القاضي عبد الجبار: هو أبو الحسن بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمذاني، من أشهر أئمة المعتزلة، وتلقبه المعتزلة "قاضي القضاة"، ولا يطلقون هذا اللقب على أحد سواه، وقد بلغ تفوق القاضي عبد الجبار في دراسة علم الكلام على مذهب المعتزلة وفي طريقتهم وفي أصول الفقه أيضًا أن وضع عدة مصنفات دلت على قوة علمه، وتمكنه في هذا المجال، وقد ذاعت شهرته، وقصده الناس من الأقطار الإسلامية للاستفادة من علمه، إلى أن توفي في عام ٤١٥هـ/ ١٠٢٤م، ودفن في داره بمدينة الري. (الهمذاني: فرق

وهذه الأصول الخمسة إنما أثيرت في أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة.أو بمعني أكثر تحديدا واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية.حاولوا تفسيرها عقلياً،ولكن مع المحافظة علي روح النص وسياقه،سواء أكان النص قرآناً أو سنة.ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة علي وجههم الحقيقي (العلاف ومدرسته) نشأ الموقف العقلي البحت [١].

واقتصار المعتزلة علي خمسة أصول كان نتيجة لانحصار المخالفين لهم في الجهات الخمس يقول القاضي عبدالجبار " ولم اقتصرتم علي هذه الأصول الخمسة ؟ وأجاب بأن قال لا خلاف أن المخالفين لنا لا يعدو أحد هذه الأصول. ألا تري أن خلاف الملحدة والمعطلة والدهرية والمشبهة[٢] قد

=وطبقات المعتزلة، ص ١١٨، ص ١١٩؛ ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب، ج٣، ص ٢٠٣).

ذكر القاضي عبدالجبار في كتاب آخر له وهو " مختصر الحسنى " أن أصول الدين أربعة: التوحيد- العدل – النبوات – الشرائع، وجعل ماعدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلاً في الشرائع. إلا أن المعتبر عند المعتزلة الأصول الخمسة التي دارت عليها مسائل العقيدة وقضايا الاعتقاد عندهم، كما أنها موجودة لدي طبقاتهم ومذكورة في كتب المخالفين لهم حين يحررونها لإبداء آرائهم فيها.(القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، سنة ١٩٩٦م، ص١٢٢، ص١٢٣).

(١) علي سامي النشار: نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، طبعة دار المعارف، الطبعة التاسعة، سنة ١٩٩٥م، ج١،ص ٤٢٠.

(٢) المشبهة: هم الذين شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالمحدثات وهم صنفان: صنف شبهوا ذات البارى بذات غيره، وصنف شبهوا صفاته بصفات غيره، وكل صنف من هذين الصنفين مفترقون إلى أصناف شتى، وأول ما صدر التشبيه أصناف الرافضة الغلاة فمنهم السبيئة،، والمنصورية، والخطابية، والكرامية، وغيرهم. (الرسغنى: مختصر كتاب الفرق

دخل في التوحيد، وخلاف المجبرة[1] بأسرهم دخل في باب العدل، وخلاف المرجئة[2] دخل في باب الوعد والوعيد، وخلاف

=بين الفرق، طبعة القاهرة، د.ت، ص١٣٣-١٣٥؛ الجرجانى: التعريفات، طبعة مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٣٨م، ص١٩٢).

(١) الجبر: هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى ، والجبرية : هم الذين ينكرون الاختيار مخالفين في ذلك القدرية. ومن ثم لايفرقون بين الانسان والجماد من حيث إنه مجبر علي أفعاله ، وشيخ الجبرية جهم بن صفوان ، وتعد النجارية والضرارية والكلابية والبكرية من الجبرية أيضاً . علي أن كتاب المعتزلة يأخذون علي أهل السنة والأشعرية خاصة بأنهم من الجبرية ، وفي ذلك القول مجافاة للواقع كما لاحظ الشهرستاني بحق ، ذلك أن الأشاعرة يثبتون للعبد كسباً في الفعل وان كانوا ينكرون حرية الإرادة (الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٩٠ ؛ موجز دائرة المعارف الاسلامية ، الطبعة الاولي سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م ،ج٩ ص٢٦٦٣).

(٢) المرجئة: سُموا مرجئة لقولهم بالإرجاء وأصل الإرجاء التأخير وذلك أنهم قالوا إن الإيمان الاعتقاد بالقلب فحسب وأن تأخير الإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وقد أجمعوا على أنه لا يدخل النار إلا الكفار فحسب واحتجوا بقوله تعالى ﴿لا يَصْلاهَا إلاَّ الأَشْقَى﴾. (سورة الليل، آية ١٥). وهذا يبطل بقوله تعالى ﴿ومَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ (سورة النساء- آية ٩٣). وبقوله تعالى ﴿إنَّ الَذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ (سورة النساء- آية ١٠)، وقد افترقت المرجئة إلى ثمانى عشرة فرقة وهى الجهمية والكرامية والمريسية والكلابية، والحشوية، والجارية، والإلهامية، والمقاتلية والمهاجرية والجيدية والسوفسطائية والشيبية والجبرية واللفظية والثوبانية والسمرية والغيلانية والإباحية.(أبو منصور الحنبلي:البرهان في معرفة عقائداهل الأديان،تحقيق بسام علي سلامة العمروش،الطبعة الأولي سنة١٩٨٨م مكتبة المنار،الأردن، ص٣٣،ص٣٤).

الخوارج[1] دخل تحت المنزلة بين المنزلتين، وخلاف الإمامية [2] دخل في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " [3]

والحقبقة أنه إذا كانت فرقة المعتزلة اتفقت علي أصول لها في مجال الاعتقاد ،ردت من خلالها علي مخالفيها ،فإنها قد أقامت هذه الأصول علي رؤية أخلاقية وفكر أخلاقي يثبت تقدمها كثيراً في الدراسات الأخلاقية عن باقي الفرق الكلامية الأخري .

وتتركز الأفكار الأخلاقية عند المعتزلة في أربعة أصول هم العدل ،والوعد والوعيد ،والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،وسوف نتحدث في صفحات البحث عن المضمون الخلقي لهذه الأصول مع بيان موقف الفكر الأشعري منه .

---

(١) الخوارج: هم الذين خرجوا على سيدنا على ﷺ يوم الحكمين حين كرهوا التحكيم وقالوا «لا حكم إلا الله» وخرجوا من قبضة سيدنا على ﷺ، وافترق الخوارج إلى عشرين فرقة وهم مجمعون على تكفير على وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضى بالتحكيم ووجوب الخروج على السلطان الحاكم. (البغدادى: الفرق بين الفرق، طبعة دار التراث، القاهرة، دت، ص٤٠، ص٩١؛ الحنبلى: البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان، ص٧٢).

(٢) الإمامية: من الشيعة وهم الذين قالوا بالنص الجلى على إمامة على رضى الله عنه وكفروا الصحابة، وقالوا ما كان فى الدين أمر أهم من تعيين الإمام ، وافترقت الإمامية فرقاً- خمس عشر فرقة- أكبرها الإثنا عشرية. (الشهرستانى: الملل والنحل، جـ٢، ص٢؛ الرسغنى: المصدر السابق، ص٥١، ص٦٤؛ الجرجانى: المصدر السابق، ص٣١).

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٧٧.

المبحث الأول
المضمون الخلقي لأصل العدل عند المعتزلة
وموقف الفكر الأشعري منه

من أهم الأصول التى اعتنى بها المعتزلة أصل "العدل"(١)، وهو الأصل الثاني في الاعتزال بعد التوحيد الذي هو " العلم بأن الله تعالي واحد، لايشاركه غيره فيما يستحق، والإقرار به "(٢)، والعدل " كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالي جل وعز، وما يجوز عليه، ومالايجوز " (٣) فقد نظروا إليه على أنه أهم صفة للفعل الإلهى، كما أن التوحيد هو أهم صفة للذات الإلهية، ومن أهمية هذا الأصل لديهم أنهم أدخلوا فيه بعد التوحيد والعدل بقية أصولهم، ولذلك كان يطلق على المعتزلة أنهم أهل التوحيد والعدل.

والمسلمون جميعًا يصفون الله تعالى بالعدل، فالعدل من أسماء الله الحسنى، وقد وصف الله كلماته بالعدل، وأمر بالعدل، وأخبر أنه يحب المقسطين، ونفى عن نفسه الظلم، ونهى عنه وأخبر أنه لا يحب الظالمين، كما توعد الظالمين بالعذاب الأليم(٤).

---

(١) العدل لغةً: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهوضد الجور، عدل الحاكم في الحكم يعدل عدلاً، وفي أسماء الله سبحانه وتعالى العدل هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، وهو في الأصل مصدر سمي به، فوضع موضع العادل، وهو أبلغ منه؛ لأنه جعل المسمى نفسه عدلاً. انظر: (ابن منظور: لسان العرب، طبعة مصر، دار المعارف، سنة ١٩٧٩م، مادة عدل، ص ٢٨٣٨).

(٢) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة نظ ص١٢٨..

(٣) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص٣٠١.

(٤) عبد الحميد عبد المنعم مدكور:دراسات فى علم الأخلاق، ص١٢١.

والعدل عند المعتزلة هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل علي وجه الصواب والمصلحة.[١] ويعرف القاضي عبدالجبار العدل فيقول " فإذا قيل إنه تعالي عدل فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة وانه لايفعل القبيح ولايخل بما هو واجب عليه " [٢]

ويري المعتزلة أن العدل بوصفه متعلق بالفعل الإلهى، فهو يتصل بصلة الله بالإنسان، تلك الصلة التى يجب أن يسودها من جانب الله – وفق رأيهم – العدل المطلق، وذلك من مدخل الأخلاق.

وأشار المعتزلة إلى أن جميع ما يفعله سبحانه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره، لا يشذ عن ذلك من أفعاله سبحانه وتعالى إلا ما يبتدئه من خلق المكلف وإحيائه، فالإنسان من حيث صلته بالله مكلف بتكاليف شرعية وأخلاقية[٣].

وقد تضمن أصل العدل عند المعتزلة كثيراً من القضايا التى كانت ذات صلة بالأخلاق، وذلك مثل: حرية الإرادة الإنسانية، والتوليد، ومسألة الخير والشر، والحسن والقبح العقليين.

أولًا :حرية الإرادة الإنسانية عند المعتزلة:

من المسائل الخلافية والتي لها بعد أخلاقي كبير مسألة حرية الإرادة الإنسانية، وفرقة المعتزلة أكثر الفرق الكلامية حرصًا على تأكيد حرية الإنسان فى أفعاله واختياره، حيث إن حرية الإرادة هي الأساس في إقامة الأخلاق عند

---

(١) علي سامي النشار: نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام، ، ج١ ص٤٣٣.

(٢) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٢.

(٣) أحمد محمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ص٤٥، ٤٦.

المعتزلة، فعليها تبنى المسئولية الأخلاقية.ترى المعتزلة أن للإنسان قدرة[1] على أفعاله، ويعنون بها الأفعال الاختيارية أى تلك الأفعال التى يقف الإنسان فيها أمام الفعل أو الترك، ويحس تجاهها بالحرية والاختيار، فإنهم قالوا: إن للإنسان تجاه هذه الأفعال قدرة على الفعل وعلى ضده، وهذه القدرة لها تأثير فى الإيجاد والإحداث بل والخلق أيضًا، أما الأفعال الاضطرارية كرعشة اليد وضربات القلب تلك الأفعال التى تتم دون تدخل إرادة الإنسان، فقد قالوا: إنها ليست من صنع العبد وليس له فيها حرية ولا اختيار، وإنما هى من خلق الله تعالى[2].

وقد كان موقف المعتزلة هذا كرد فعل لموقف الجبريين، الذين سلبوا الإنسان حريته وإرادته وجعلوه كريشة معلقة فى الهواء تحركها الرياح كيف تشاء.

ومن الجدير بالذكر أن المعتزلة فى علاقة قدرة الله بقدرة الإنسان قد سارت على قاعدة أن المقدور الواحد لا يصح أن يقع بقدرتين، فما هو مقدور لله لا يصح أن يكون مقدورًا للعبد والعكس بالعكس، فأى فعل يقع لابد أن ينسب إلى قدرة واحدة ألا وهى قدرة الله تعالى، أو قدرة الإنسان، وأيضًا أن المعتزلة إن كانت قد ذهبت إلى أن للإنسان تجاه فعله الاختيارى قدرة على الفعل أو الترك،

(١) هذه القدرة عند المعتزلة متقدمة على مقدورها غير مقارنة له، يقول القاضى عبد الجبار: "إنه يلزم على القول بمقارنتها للمقدور تكليف ما لا يطاق، وذلك قبيح، ومن العدل أن لا يفعل القبيح". وقد استدل القاضى عبد الجبار على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة لمقدورها: "إن القدرة صالحة للضدين فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب فى الكافر، وقد كلف الإيمان أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة، وذلك محال، ولذلك فإن القدرة متقدمة على مقدورها عند المعتزلة"، (انظر: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٩٠، ص٣٩١، ٣٩٦).

(٢) عزة محمد حسن: قدرة الله ومدى تعلقها بأفعال العباد بين المعتزلة والأشاعرة، دراسة للمناهج والآراء، طبعة القاهرة، سنة ٢٠٠٠م، ص١٨.

إلا أنها ترى أن هذه القدرة أو القوة والاستطاعة التى بها يحدث الإنسان ويخلق أفعاله الاختيارية أعطاه الله تعالى إياها[1].

وتعتبر المعتزلة القول بحرية الاختيار عند الإنسان المكلف بديهة يقرها العقل، وعليها وحدها تعتمد كل الحياة الخلقية، إذا لا مفر من أمرين: إما لا توجد حرية ولا حياة أخلاقية، وإما توجد حرية وحياة أخلاقية[2].

ولقد دافع المعتزلة عن حرية الإرادة الإنسانية دفاعًا مستميتًا؛ لأن نفي الحرية يعني نفي قدرة المكلف على الفعل والترك معًا، وهذا يعني نفي التكليف برمته، ومن ثم تسقط المسئولية، وما يترتب عليها من ثواب وعقاب ... وهذا ما لا تقبله العقول الإنسانية، فضلاً عن أن قضايا الحس لا تؤيده[3].

وكان مذهب المعتزلة فى اختصاص العبد لخلق أفعاله دون الله تعالى تمشيًا منهم مع مبدأ العدل؛ حيث إن من العدل – عندهم – وجوب الحرية للإنسان على أن يفعل أو أن لا يفعل، كما يشاء ويريد، حتى يصح التكليف والثواب والعقاب، ولأن التعذيب مع الجبر ظلم، فوضعوا هذا المبدأ "العدل" للرد على من قال بوقوع الظلم من الله تعالى[4].

يقول الشهرستانى: "واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابًا وعقابًا فى الدار الآخرة، والرب تعالى منزه عن أن

---

(١) ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل جـ٣، طبعة مكتبة السلام العالمية، القاهرة، د.ت، ص٣٢.

(٢) مجدى محمد رياض : الفلسفة الأخلاقية عند الأشاعرة، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٩٣م، ص٤٨؛ ألبير نصرى: فلسفة المعتزلة، جـ٢، ص٦٤.

(٣) محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، طبعة دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ٢٠٠١م، ص ٢٥٦.

(٤) عزة محمد حسن: قدرة الله ومدى تعلقها بأفعال العباد بين المعتزلة والأشاعرة، ص٢١.

يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية، لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا، كما لو خلق العدل كان عادلًا[١].

نستنتج مما سبق أنه من أجل التأكيد علي مبدأ العدل والمسئولية الأخلاقية أنكرت المعتزلة خلق الله لأفعال العباد فالعبد عندهم قادر خالق لأفعاله ، مستحق علي ما يفعله ثوابا ًأو عقابا ًفي الآخرة.

موقف الفكر الأشعري من مسألة حرية الإرداة الإنسانية:

يذهب الأشاعرة إلى أن أفعال العباد مخلوقة واقعة بقدرة الله تعالى، يقول الإمام الغزالى: "إن الله تعالى خلق الحلق وصنعهم وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته تعالى."[٢]

أى أن الله تعالى متفرد بخلق أفعال العباد كما تشملها قدرته تعالى سواء كانت خيرًا أو شرًا، ومن أفعال اضطرارية وأخرى اختيارية.

ولكن إذا كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى فكيف تفسر الأشاعرة قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وبوجه عام، كيف تفسر القاعدة الأخلاقية؟

هنا نجد الأشعري يتبنى نظرية في الكسب[٣] مخالفة لما كان عليه القدرية- المعتزلة- وهي التي عرفت فيما بعد باسم كسب الأشعري وفيها يحاول التوسط

---

(١) الشهرستانى: الملل والنحل، جـ١، ص٥٢.

(٢) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، تعليق: جمال محمود، محمد سيد، طبعة دار الفجر للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م، جـ١، ص١٥٧.

(٣) تعريف الكسب : (كسب) هو تعلق القدرة الحادثة. وقيل: هو الإرادة الحادثة، فإن الأمور أربعة: إرادة سابقة، وقدرة وفعل مقترنان. وارتباط بينهما، فعلى تفسير الكسب بهذا الارتباط هو تعلق القدرة بالمقدور ليس مخلوقًا؛ لأنه من الأمور الاعتبارية، وعلى تفسيره بالإرادة الحادثة يكون مخلوقًا. وقد عرفوا الكسب بتعريفين: الأول: أنه ما يقع به المقدور من غير صحة انفراد القادر به، أي ارتباط وتعلق، أو إرادة على ما سبق من القولين يقع

بين المجبرة وبين المعتزلة ، يقول الشهرستاني نقلاً عن الأشعري: "إن الله قد أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، فيسمي هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله إبداعًا وإحداثًا وكسبًا من العبد حصولاً تحت قدرته" .[1]

أي أن الله تعالى خالق كل شيء بما في ذلك أفعال الإنسان ،والإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق ،وبعبارة أخرى، أفعال الإنسان لله خلقًا وإبداعًا، وللإنسان كسبًا واختيارًا بقدرته الحادثة .

ويري الأشعري أن الله تعالي قادر علي أن يضطر عباده إلي كل شيء وصفوا بأنهم كاسبون له فيقول "أما أنا فأقول: كل ما وصف بالقدرة علي أن يخلقه كسبًا لعباده ، فهو قادر علي أن يضطرهم إليه"[2]

=المقدور كالحركة متلبسًا ومصحوبًا به، من غير صحة كون القادر وهو العبد ينفرد بذلك المقدور بل ومن غير صحة المشاركة؛ إذ لا تأثير منه بوجه ما، وإنما له مجرد المقارنة والخالق الحق متفرد بعموم التأثير. الثاني: أنه ما يقع به المقدور في محل قدرته: أي ارتباط وتعلق، أو إرادة، على ما مر من القولين يقع المقدور كالحركة متلبسًا ومصحوبًا به، حال كون هذا المقدور في محل قدرته كاليد. (الإمام الباجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد، "شرح جوهرة التوحيد"، لجنة تحقيق التراث، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ١٥٠).

(١) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص ٩٧.

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين، طبعة مكتبة النهضة المصرية، سنة ١٩٥٠م، جـ٢،ص ٢٣٠.

ويدافع الجويني[1]عن تصور الأشعري للكسب بقوله "فإن قيل:وما اعتقدتموه من كون العبد مكتسبًا غير معقول، فإن القدرة إذا لم تؤثر في مقدورها، ولم بقع المقدور بها ، فلا معني لتعلق القدرة .قلنا: قد اختلف أئمتنا في وجه تعلق القدرة الحادثة بمقدورها....فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلا .وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها، إذ إن العلم معقول تعلقه بالمعلوم، مع أنه لايؤثرفيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لاتؤثر في متعلقها " .[2]

ويفسر الدكتور عبد العزيز سيف النصر ما يعنيه ويقصده الجويني – هنا – فيقول[3]: إن مصطلح "قدرة " كما استخدمه الأشعري ليس يعني " قدرة علي

(١) الجويني: هو الإمام ضياء الدين أبو المعالى عبد الملك بن أبى أحمد عبد الله بن يوسف الشافعى الجوينى، إمام الأئمة فى زمانه، ولد سنة ٤١٩ هـ/١٠٢٨م، كان يلقب بإمام الحرمين لأنه جاور بمكة والمدينة المنورة مدة طويلة، وكانت له مكانة كبيرة عند أمراء وسلاطين الإسلام المعاصرين له لما يتمتع به من علم غزير ونافع، فهو الإمام المشهور فى الفقه والأصول وغيرهما من العلوم، وله العديد من المؤلفات منها كتاب «نهاية المطلب فى دراسة المذهب»، والشامل فى أصول الدين «والإرشاد»، و «العقيدة النظامية»، وغياث الأمم والإمامة، والبرهان فى أصول الفقه وغيرها، وتوفى الإمام الجوينى فى مدينة نيسابور سنة ٤٧٨ هـ/١٠٨٥م وله تسع وخمسون سنة. (الذهبى: دول الإسلام، تحقيق فهيم محمد شلوت، محمد مصطفى إبراهيم، طبعة الهيئة المصرية ١٩٧٤م، جـ٢، ص٨ ؛ ابن العماد: شذرات الذهب، جـ٣، ص٣٥٨-٣٦٠).

(٢) الجويني: الارشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، طبعة مكتبة الخانجي، مصر، سنة ١٩٥٠م ، ص ٢٠٨،ص ٢٠٩ ص٢١٠ .

(٣) عبد العزيز سيف النصر: وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض، طبعة مكتبة لاإيمان، سنة ٢٠١٤م، ص٣٠-ص٣١.

الكسب " بحيث يكون لهذه القدرة التأثير في إيجاد الفعل، وانما يعني " قوة علي إرادة الكسب " إذ أن الإرادة في تعلقها بموضوعها وهو الشيء المراد، تشبه العلم في تعلقه بموضوعه أي المعلوم، فكما أن العلم لا تأثير له في معلومه إذ إن العلم صفه كشف، فكذلك الإرادة لاتأثير لها في مرادها،إذ إنها صفة تخصيص وليست صفة تأثير وإيجاد، فحين يخلق الله تعالي في الإنسان علما بشيء موجود يصبح ذلك الشيء الموجود معلومًا للإنسان، مع ملاحظة أن ذلك العلم ليس له تأثير في وجود ذلك الشيء، ولا في كونه معلومًا للإنسان، إذ كونه موجودًا ومعلومًا للإنسان هو من خلق الله تعالي، ومثل ذلك يقال في الإرادة والقدرة حين يخلق الله تعالي في الإنسان قوة علي إرادة الفعل وقدرة علي الفعل فالإنسان حينئذ يكون قد اكتسب شيئًا مخلوقًا من الله تعالي فيه، وهذا يتضمن أن ذلك الشيء أصبح مرادًا ومقدورًا للإنسان، مع ملاحظة أن هذه الإرادة وتلك القدرة ليس لأي منهما تأثير في وجود ذلك الفعل، إذ المؤثر في وجود ذلك الفعل هو الله تعالي، والقدرة علي إرادة الفعل ليس لها تأثير علي الرغم من أنها تسمي قدرة، لأنها شرط فقط في وجود الفعل وليست سببًا فيه "

نستنتج من ذلك أن المؤثر في إيجاد الفعل الاختياري هو الله تعالي بقدرته القديمة، ولا دخل لقدرة أحد سواه في إيجاد ذلك الفعل ،وتعلق قدرة الإنسان الحادثة بذلك الفعل الاختياري يكون علي وجه الكسب لا علي وجه التأثير ، وبه يصح التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب، وينتفي الجبر.

ويقول القاضى أبو بكر الباقلانى متابعًا شيخه الأشعرى: "إن الله تعالى هو الخالق وحده، ولا يجوز أن يكون خالقًا سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها، خلق له تعالى لا خالق لها غيره، فهى منه خلق وللعباد كسب بقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ

وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾[1] وأمثال هذه الآية من الأدلة على الفرق بين الخلق والاختراع والكسب، فالواحد منا إذا سمى فاعلًا فإنما يسمى فاعلًا بمعنى أنه مكتسب، لا بمعنى أنه خالق لشيء". [2]

وقد ضرب بعض الأشاعرة للاكتساب مثلًا فى الحجر الكبير، قد يعجز عن حمله رجل ويقدر آخر على حمله منفردًا به، إذا اجتمعا جميعًا على حمله، كان حصول الحمل بأقواهما ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا، كذلك العبد لا يقدر على الانفراد بفعله، ولو أراد الله الانفراد بإحداث ما هو كسب لعبد قدر عليه ووجد مقدوره، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى ولا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلًا وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى[3].

إذن فالله تعالى خالق والعبد كاسب عند الأشاعرة وتحقيقه أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ،وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق ،والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين، فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد، ومقدور للعبد بجهة الكسب .

نستخلص مما سبق أن الكسب عند الأشاعرة ليس نوعًا من الجبر بل هو وسط بين الجبر الذي قالت به الجبرية وبين الاختيار الذي قالت به المعتزلة، والأشاعرة بذلك لم تنف عن الإنسان المسئولية الخلقية كما أنها جعلت قدرة الله مطلقه يقع تحت مقدورها كل شيء.وهذا هو أساس الأخلاق عند الأشاعرة.

---

(١) سورة البقرة الآية ٢٨٦.

(٢) الباقلانى: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثرى،طبعة المكتبة الازهرية للتراث،سنة ٢٠٠٠م، ص١٣٧، ص١٣٨.

(٣) البغدادى :أصول الدين ،تحقيق أحمد شمس الدين ، طبعة دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولي١٤٢٣ه-٢٠٠٢م،١٥٦.

ثانياً : التوليد عند المعتزلة:

يتصل برأى المعتزلة فى إسناد أفعال العباد إليهم ما يترتب على الفعل الإنسانى من آثار قد تترتب عليه فى إنسان أو شيء آخر، وقد ناقشوا ذلك تحت اسم "التوليد"، وذلك كالأثر الذى يتولد عن الضرب من الألم أو الكسر، وكالقتل الذى يترتب على الرمى بسهم أو نحوه، ويرى كثير من المعتزلة أن المرء مسئول من الناحية الأخلاقية عما يترتب على فعله من آثار خارجية ما دام فعله الأصلى صادرًا عن إرادة وعلم وإدراك، فإذا لم يتحقق فى الفعل الأصلى هذه الصفة لم يكن مسئولًا عنه، ولا عما يصدر عنه كفعل الساعى والنائم والمجنون(١).

ويذهب أبو الهذيل العلاف إلى أن الإنسان مسئول عن أفعاله المتولدة، ويعتبر أبو الهذيل مسئولًا من رمى بالسهم ومات قبل أن يقتل هذا السهم شخصًا آخر، وهذا ما يفسر لنا قول أبى الهذيل: إن الموتى يقتلون الأحياء والأصحاء الأشداء على الحقيقة دون المجاز، فالفعل الذى بواسطته يصل السهم إلى الشخص المقصود هو فعل متولد عن فعل أول صادر عن إرادة الرامى، وهكذا الأمر بكل الأفعال المتولدة عن هذا الفعل الإرادى الأول(٢).

ويفسر لنا الخياط قول أبى الهذيل فى الأفعال المتولدة بقوله: وكذلك نقول فى رجل نزع قوسه يريد الهدف فلما خرج السهم عن قوسه أمات الله الرامى، فنقول: إن ذهاب السهم عند رمى الرامى لا يعدو خصالًا أربع: إما أن يكون فعلًا لله أو للسهم، أو فعلًا لا فاعل له أو فعلًا للرامى.

---

(١) د. عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات فى علم الأخلاق، ص١٢٤؛ وانظر أيضًا الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، جـ٢، ص٩١.

(٢) مجدى محمد رياض : الفلسفى الأخلاقية عند الأشاعرة، ص٧٥؛ ألبير نصرى : فلسفة المعتزلة، جـ١، ص٢١٥.

وليس يجوز أن يكون فعلًا لله لأن الرامى لا يدخل الله جل ثناؤه فى أفعاله ولا يضطره إليها، لإن الله تعالى مختار لأفعاله، فقد كان يجوز أن يرمى الرامى ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب، ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزة فيدفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب، وجاز أن يعتمد اقوى الخلق بأحَدَّ ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع، وجاز أن يجمع بين النار والحَلْفَاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحرق، وهذا ضرب من التجاهل، والتجاهل باب من السوفسطائية.

قلنا: ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلًا للسهم، لأن السهم موات وليس بحى ولا قادر، وما كان كذلك لم يجز منه الفعل، كما لا يجوز أن يختار ولا يريد ولا يعلم.

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلًا لا فاعل له، لأن ذلك لو جاز لجاز أن يوجد كتاب لا كاتب له، وصياغة لا صائغ لها، ولو جاز ذلك جاز أن يوجد كاتب لا كتابة وفاعل لا فعل له وهذا محال. فلما فسدت هذه الوجوه كلها لم يبق إلا أن ذهاب السهم منسوب إلى الرامى به دون غيره، إذ كان هو المسبب له(١).

وقد دفع المعتزلة إلى تقرير هذه المسئولية إيمانهم بالارتباط بين السبب والمسبب، وضرورة إسناد الفعل إلى فاعل، ولما كان الإنسان هو الفاعل للسبب فإنه يكون مسئولًا عما ترتب عليه من آثار، ويرى المعتزلة إن عدم القول بذلك يؤدى إلى القول بفعل بدون فاعل، وهذا محال فى نظر العقل لأن كل فعل لابد له من فاعل أو يؤدى إلى القول بأن الله هو الفاعل لما يتولد عنا من الأفعال، وهذا مردود للأسباب التى من أجلها أثبتوا الإرادة للإنسان حتى لا يوصف الإنسان

(١) الخياط: الانتصار، ص٩٥، ٩٦.

بالجبر الذى تنتفى معه المسئولية ويبطل معنى الثواب والعقاب[١].

وهكذا ظهرت مشكلة التولد كفرع من مشكلة حرية الإرادة الإنسانية التى نالت اهتمامًا وافرًا من المعتزلة، ويقول الدكتور مدكور: "وفى مشكلة التولد دراسات تمت بصلة إلى الفسيولوجيا والطبيعة والأخلاق والتشريح، وعلم النفس والميتافيزيقا، وأساسها إثبات قدرة الفرد، وإرادته دون أن يكون فى ذلك انتقاص للقدرة والإرادة الإلهية، وإنها لمحاولة غير هينة، ولم تخل من تناقض وتعارض."[٢]

موقف الفكر الأشعري من الفعل المتولد:

لما أنكر الأشاعرة على المعتزلة فى الأفعال المباشرة صدورها عن إرادة حرة للإنسان انكروا عليهم أيضًا القول بالتولد وهو "وجود موجود عقيب موجود وكونه موجودًا وحادثًا به"[٣]. إلا أنهم لم يطبقوا نظرية الكسب علي الأفعال المتولدة، كما طبقوها علي الأفعال الاختيارية للإنسان، يقول البغدادي : " قال أصحابنا (الأشاعرة) :إن جميع ما سمته القدرية[٤] من فعل الله عزوجل، ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته، لأنه يجوز أن يمد الإنسان

(١) عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات فى علم الأخلاق، ص١٢٥ ؛ وانظر أيضًا: القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: أحمد فؤاد الأهواني، طبعة مصر، سنة ١٩٦٥م، ص ٣٨٠- ٣٨٤ وما بعدها.

(٢) إبراهيم مدكور: مقدمة المعنى جـ٩، التوليد، ص٦.

(٣) الإمام الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، طبعه وقدم له: موفق فوزي الجبر، طبعة دار الحكمة، دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، ص٨٩.

(٤) القدرية: هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله تعالى. (الجرجانى: التعريفات، ص١٥٢).

وتر قوسه، ويرسل السهم من يده، فلا يخلق الله تعالي في السهم ذهابًا وليس الإنسان مكتسبًا، وانما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته " [١]

ومعني هذا كما يقول الدكتور عبد العزيزسيف النصر أن مايقع ويحدث في حيز (جسم) الإنسان من الأفعال الاختيارية هو فقط الذي يسمي كسبًا أما ما يحدث في حيز (جسم) الإنسان من الأفعال الاضرارية كضربات القلب ونبضات العروق، وكذلك ما يحدث في غير حيز (جسم) الإنسان من المتولدات فليست من كسب الإنسان، وكل هذه الحوادث هي من خلق الله تعالي. [٢]

و يرى الأشاعرة أن حدوث المتولدات مع مولداتها إنما هو مقترن مشاهدته فحسب، وهذا الاقتران ليس ضروريًا ولكن الله تعالى أجرى سنته على وجود العلة عند وجود معلولها، ولذلك فالأفعال المتولدة خلقًا لله تعالى، استنادًا إلى أن قدرته عامة وشاملة، وخروج تلك الأفعال عن القدرة يعد مبطلًا لعموم تعلقها وهو محال[٣].

ويذهب الأشاعرة إلى أن المعتزلة قد أخطأوا فهم التلازم بين الأسباب ومسبباتها، فاعتبروها متولدات للأسباب عن مسبباتها، وقد اضطر الأشاعرة إلى القول بإجراء العادة لنفى نسبة الأفعال المتولدة إلى الإنسان.

---

(١) البغدادي: أصول الدين، ص ١٥٩

(٢) عبد العزيز سيف النصر: وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض، ص٢٨.

(٣) الإمام الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص٨٨، ٨٩.

يقول الإمام الغزالى: "فالاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببًا وبين ما يعتقد مسببًا، ليس ضروريًا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمنًا لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفى الآخر".[1]

فالغزالى فى النص السابق يتكلم عن الأشياء التى لا ارتباط لأحدها بالآخر إلا مجرد الاقتران والمشاهدة بحكم جريان الأمور.

ويأخذ الغزالى مثالًا لنفى الضرورة بين الأسباب والمسببات، وأنها تجرى جريان العادة فينكر الاحتراق فى القطن مثلًا عند ملاقاة النار، لأنه يجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ويجوز حدوث انقلاب القطن رمادًا محترقًا دون ملاقاة النار[2].

نستخلص مما سبق أن الأشاعرة ترى أن الله تعالى أجرى سننته على تعاقب الأسباب على مسبباتها، واستقرت تلك النظم فى أذهان الناس بحكم اطراد العادة، ولكنه لا تلازم بين الأسباب ومسبباتها حيث يجوز أن يخرق الله تعالى تلك العادة، فلا يخلق الاحتراق فى القطن مثلًا عند ملاقاة النار إذ هو تعالى قادر على كل شيء.

وفى النهاية نقرر أن إبطال الأشاعرة للفعل المتولد هو ناتج أساسًا من إنكارهم أساسًا للفعل الإنسانى وإضافته إلى الله تعالى، فإذا كان الفعل المباشر لا ينسب إلى الإنسان فإن الفعل غير المباشر أى المتولد لا ينسب أيضًا إلى الإنسان، لأن جميع الممكنات من المقدورات التى تشملها قدرته تعالى.

---

(١) الإمام الغزالى: تهافت الفلاسفة، تحقيق :سليمان دنيا، طبعة بيروت، سنة ١٣٤٧هـ، ص٢٣٩.

(٢) الإمام الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص١٠٠.

ونقرر أيضا أن الأشاعرة لاينفون الأسباب ولا ينفون العلاقة بين السبب والمسبب _ كما يفهم البعض _ انما يعتقدون أن القوانين العلمية في الحياة لاتأخذ شرعيتها من الحياة والوجود والعالم. فإذا كانت النار تحرق فلأن " العادة التشريعية " للباري هي التي جعلته كذلك، وليس لوجود علاقة علمية بين النار والاحتراق، فالأشاعرة يرفضون أية إشارة إلي أن إرادة الباري وقدرته ترضخان للقوانين الخارجية، كما يعتقدون أن وجود قوانين علمية وأخلاقية مستقلة عن إرادة الله التكوينية والتشريعية، يتناقض مع القول أن الباري "فعال لما يشاء "

ثالثاً: مسألة الخير والشر عند المعتزلة:

ترى المعتزلة أن الخير هو النفع الحسن، وأن كل أفعال الله تعالى فى دار التكليف من هذا القبيل، أما الشر فهو عندهم الضرر القبيح ويتعالى الله عن فعله لأن لو فعله لكان من الأشرار، ولكان شريرًا إذ أكثر من ذلك[(١)]، وعلى هذا فقد ذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى مريد طاعة العباد كارهًا لما هو معصية من ظلم وشرور تقع من الإنسان، فالله تعالى لا يرضى من عباده الكفر ولا يريد ظلمًا للعالمين، وذلك لأن الإرادة عند المعتزلة هى موافقة الأمر، والله تعالى قد أمر بالخير ورغب فيه فيجب أن يكون مريدًا للخير، ونهى عن الشر وحذر منه فلا يجوز أن يريده أبدًا، وما دامت الإرادة مرتبطة بالأمر فلابد أن يكون كل ما أمر به أراده، وكل ما نهى عنه لم يرده.[(٢)]

---

(١) القاضى عبد الجبار: رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، طبعة دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م ص٢٤١.

(٢) عزة محمد حسن: مناهج المتكلمين فى إرادة الله تعالى ومدى تعلقها بأفعال العباد، طبعة القاهرة ٢٠٠٠، ص٣٢.

ويرى المعتزلة أن عدم إرادة الله تعالى للمعاصى تتصل اتصالًا ظاهرًا بباب العدل، وذلك لأن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلًا يقتضى أن تنفى عنه هذه الإرادة(١).

ويقول القاضى عبد الجبار: ونحن إذا وصفنا الله تعالى بأنه عدل حكيم فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة(٢).

وهذا يعنى أن المعتزلة ترى أن العدل الإلهى لا يقتضى أن يريد الله تعالى الشرور والمعاصى لعباده، ثم يحاسبهم عليها بل إن من سبيل العدل أن يترك الله للإنسان حرية اختيار أفعاله حتى يحاسبه عليها فى الآخرة، وهنا تكون المسئولية الأخلاقية، ولذلك ربط المعتزلة عدم إرادة الله القبائح بالعدل الإلهى، لأن الله تعالى عدل فى أفعاله لا يأمر بالمعصية ثم يحاسب عليها، فالعبد عند المعتزلة هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية وهو المجازى على فعله.

كما أن الله سبحانه وتعالى لما كلف الإنسان وهبه العقل الذى يساعده على إدراك الخير والشر، فالإنسان عند المعتزلة يصبح مكلفًا مستحقًا للثواب والعقاب ما دام لديه العقل الذى يجعله يميز بين الخير والشر .

موقف الفكر الأشعري من مسألة الخير والشر:

يري الأشاعرة أن إرادة الله تعالى شاملة لكل ما يراد خيرًا كان أو شرًا، وكل الحوادث مراده، والشر والمعاصى حوادث فهى مراده، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وقد سار الأشاعرة فى ذلك على ما هو معتقد السلف من القول بأن إرادة الله تعالى عامة التعليق، وشاملة لكل ما يجرى فى هذا الكون وما يقع فيه

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٤٣١.

(٢) القاضى عبد الجبار: المصدر السابق، ص٣٠١.

من خير أو شر على السواء، وذلك وفقًا لما علم الله وجوده أو عدمه من الموجودات[١].

يقول الأشعرى: "أراد الجميع (أفعال العباد) خيرها وشرها، ونفعها وضرها، وكما أراد وعلم أراد من العباد ما علم، وأمر القلم حتى كتب فى اللوح المحفوظ، فذلك حكمه وقضاؤه وقدره الذى لا يتغير ولا يتبدل"[٢].

ومما يدل أيضًا على عموم تعلق إرادته تعالى بأفعال العباد خيرًا كانت أو شرًا شرح الإمام الغزالى لأحد أسمائه تعالى الحسنى وهو الضار النافع فيرى أن معناه: "هو الذى يصدر عنه الخير والشر، والنفع والضرر وكل ذلك منسوب إلى الله تعالي، إما بواسطة الملائكة والإنس والجمادات أو بغير واسطة، فلا تظن أن السم يقتل ويضر بنفسه، وأن الطعام يشبع وينفع بنفسه، وأن الملك والإنسان والشيطان يقدر على خير أو شر أو نفع أو ضر بنفسه، بل كل ذلك أسباب مسخرة لا يصدر عنها إلا ما سخرت له"[٣].

ومراد ذلك عند الأشاعرة أن الله تعالى خالق الخير والشر جميعًا ولكن الله تعالى لا يريد الشر لأن يكون شرًا، وإنما يريده ليكون شرًا لغيره أى للعبد، ويقول أبو الحسن الأشعرى فى ذلك: "أو تقولون: إن الشر من الله تعالى؟، قيل له: من أصحابنا من يقول: بأن الأشياء كلها من الله بالجملة ولا يطلق بلفظ الشر أنه من الله تعالى كما يقال الأشياء كلها لله فى الجملة، ولا يقال على التفصيل (الزوجة

---

(١) حسن محرم الجوينى: قضية الصفات الإلهية، طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٦، ص١٦٤، ١٦٥؛ وانظر: عبد البارى محمد داود: الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة دراسة فلسفية إسلامية، طبعة دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٦م، ص١٢٣.

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل، ١/ ١٠١.

(٣) أبو حامد الغزالى: المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى، قدم له: الشيخ محمود النواوي، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، د.ت، ص١٠٥.

والولد) لله تعالى، فأما أنا فأقول: إن الشر من الله تعالى بأن خلقه شـرًا لغيره لا له[1].

والإرادة عند الأشاعرة مغايرة للأمر، لأن الإرادة هـي الصـفة التـي تحـدد أوصاف الممكن، وتخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه، أما الأمر: فهو طلـب الفعل أو الترك وبناءً على ذلك فهما متغايران، فقد يأمر الله تعالى بشيء ويريـده كإيمان المؤمن أمره الله تعالى به وأراده منه فوقع موافقًا لأمره تعالى وإرادتـه، وقد لا يريد الشيء ولا يأمر به كالكفر من الأنبياء، وقد يأمر بالشيء ولا يريـده كإيمان الكافر أمره بالإيمان ولكن لم يرده منه، إذ لو أراده لوقع لأنه تعالى لا يقع فى ملكه إلا ما يريد، وقد يريد الشيء ولا يأمر به ككفر الكافر أراد الله سـبحانه وتعالى منه الكفر ولكنه أمره بالإيمان، فوقع ما أراده الله وخالف الإنسان بسـوء اختياره أمر الله تعالى[2]، وهكذا تغاير الإرادة الأمر عند الأشاعرة.

نستخلص مما سبق أن الأشاعرة ينسبون الخير والشرجميعاً إلى الله تعـالى فهو الخالق لكل شيء لأن قدرة الله عندهم شاملة يدخل تحت مقدورها كل شيء، خلاف المعتزلة الذين أنقصوا حقاً من قدرة الله تعالي ، فجعلوه عاجزاً عن نـوع من الأفعال وهو أعمال الشر،بحجة العدل الإلهي فضحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته .

رابعاً: الحسن والقبح عند المعتزلة :

لقد رأى المعتزلة أن الله سبحانه وتعالى لما كلف الإنسان وهبه العقل الـذى يساعده على إدراك الخير والشر وإلا لم يعد هناك معنى للتكليف، فالإنسان عنـد

---

(١) الأشعرى: اللمع، ص٨٤.

(٢) لجنة من قسم العقيدة والفلسفة اصول الدين القاهرة، أضـواء علـى العقيـدة الإسـلامية والأخلاق، طبعة القاهرة،د.ت، ص٥٠.

المعتزلة يصبح مكلفًا مستحقًا للثواب والعقاب ما دام لديه العقل الذى يميز به بين الخير والشر.

واستبدل المعتزلة في وصف الأفعال بالخير والشر لفظي الحسن والقبح[١] وهما صفتان أدق في التعبير عن الأخلاقية حسب وجهة النظر المعتزلية، ذلك أنه ليس كل خير حسنًا وليس كل شر قبيحًا لأن الفعل يوصف بأنه شر إذا كان ضررًا ولوكان نفعًا قبيحًا لم يوصف بذلك، فالله قدتنزه عن كل قبيح ومن ثم فأفعاله لاتكون إلا حكمة وصوابًا وقد ينزل الضر بالإنسان من آلام وأسقام ويتعذر وصف ذلك بالخير وإن كان ذلك من الله حسنًا، كذلك قد يكون في عدل القاضي ضرر وذلك منه حسن وإن لم يكن خيرًا.

---

(١) يعرف القاضى عبد الجبار الحسن: "بأنه ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذمًا"، ويقسم الحسن إلى قسمين:

الأول: ما لا صفة زائدة على حسنه، وهو الذى يسمى مباحًا من حيث عرف فاعله أنه لا مضرة عليه فى فعله، ولا فى ألا يفعل، ولا يستحق به المدح.

الثانى: ما يختص بصفة زائدة على حسنه، وهو الذى يستحق عليه فاعله المدح وهو على ضربين:

الضرب الأول: ما يكون حسنًا لصفة تخصه كالإحسان والتفضل لأن كله خير، لأنه نفع حسن، ولذلك يوصف من يفعله أنه خير.

الضرب الثانى: ما يكون حسنًا لأنه يسهل فعل غيره من الواجبات، كالنوافل الشرعية، فهى من الأفعال الحسنة المرغوب فيها لأنها تسهل الواجبات الشرعية، وكذا النهى عن المنكر، ويعرف القاضى عبد الجبار القبيح: "بأنه ذلك الفعل الذى إذا وقع من العالم بوقوعه من جهته، والمخلى بينه وبينه، أن يستحق الذم، إذا لم يمنع منه مانع"، (انظر: القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٣٢٦؛ والمغنى فى أبواب التوحيد والعدل ج٦، ص١٨، ص٣١، ٣٢، ج٤ ص١٧١.

فوجهة النظر المعتزلية التي لاتنفي وجود الشر وتراه حسنًا إن كان لطفًا تقتضي أن توصف الأفعال علي المستوي الأخلاقي بالحسن والقبح لا بالخير والشر. (١)

وقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل البشرى قادر على إدراك ما فى الأشياء من حسن وقبح وأن ذلك من كمال العقل، وأن ذلك لو لم يكن معلومًا للعقل لصار غير معلوم أبدًا (٢)، وبالجملة يري المعتزلة أن الخير والشر والحسن والقبح صفات ذاتية في الأفعال يستطيع العقل الإنساني بالتامل أن يدركها بدون وحي، كخيرية الصدق والعدل والأمانة وقبح أضدادها، وبأن أوامر الشرع تجئ مطابقة لهذا الادراك بدليل اهتداء الكثيرين، ولاسيما حكماء اليونان إلى الفضائل، وتعريفها، بالاعتماد علي العقل وحده وبدون كتاب منزل. (٣)

وعلي التفصيل يرى المعتزلة أن من الأفعال ما لا يوصف بحسن ولا قبح، وهو الذى لم يصدر عن إرادة واعية وقصد حاضر كفعل الساهى والنائم، ومنه ما له صفة زائدة على وجوده يستحق من اجلها أن يوصف بالقبح أو الحسن، ويعود الوصف بأحدهما إلى معنى ذاتى فى الفعل نفسه، يستحق من أجله أن يوصف بأحدهما، لأن القبيح يقبح لوجوه وأسباب معقولة متى ثبتت اقتضت قبحه، والحسن يحسن إذا ما انتفت هذه الوجوه كلها عنه، ثم كان فيه من المعانى ما يجعلنا نصفه بالحسن.

وبمقتضى ذلك تنقسم الأشياء إلى قبيحة وحسنة والعقل هو الذى يدرك حسن الأشياء وقبحها، فالعقل يحكم بحسن الصدق والعدل والأمانة والوفاء بالوعد

---

(١)أحمد محمود صبحي:الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص١٢٨-ص١٢٩.

(٢) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ١/ ٢٣٤.

(٣) عبده فراج: معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطي، ص٦١.

وإعانة الضعيف وإغاثة الملهوف ونحو ذلك، وهو يحكم – كذلك – بقبح الكذب والقتل والسرقة ونحوها، لأن العقلاء لا يختلفون فى الحكم على هذه الأمور بالحسن أو بالقبح كما لا يختلفون فى العلم بالمدركات البدهية التى يدركها العقل(1).

ويفرق أحد أعلام المعتزلة وهو القاضى عبد الجبار بين الحكم الذى يصدر عن موقف ذاتى، والحكم الذى يصدر عن موقف عقلى موضوعى مؤسس على حقيقة موضوعية فى الشيء الذى نستحسنه، وهو يذكر أن الأمرين مختلفان، فالأول منهما يكون عرضة لاختلاف وجهات النظر حوله، ولذلك يمكن أن يطرأ عليه التغير ويمكن أن يقع فيه الخلاف، وذلك كالحكم على صورة ما بأنها جميلة أو قبيحة ولذلك نرى العقلاء مع تساويهم فى معرفة الصورة يستحسنها بعضهم دون بعض، وغيرهم يستقبحها من حيث اختلافهم فى حصول نفور النفس لدى بعضهم دون البعض الآخر، وقد يختلف رأى الشخص الواحد إزاءها، فيراها أحيانًا قبيحة وأحيانًا جميلة، ولكن الأمر ليس كذلك إزاء ما يحمل صفات القبح فى ذاته وطبيعته كالكذب والظلم لأن الناس متى علموا اتصاف الشيء بمثل هذه الصفات أدركوا أنه قبح، وحكموا على فاعله بالذم.

وينطبق ذلك على هذه الأمور حتى لو أدت إلى منفعة لصاحبها أو دفعت عنه مضرة لأن الواجب فى كلِ كذب أو ظلم أن يقبح فى كل الحالات.

ويرى المعتزلة أن الشرع يكشف لنا من أحوال الأفعال ما لو عرفناه بالعقل لعرفنا حسنه أو قبحه، لأنا لو علمنا بالعقل أن لنا فى الصلاة نفعًا عظيمًا، وأنها تؤدى بنا إلى أن نختار فعل الواجب، ونستحق بها الثواب لعلمنا وجوبها عقلًا،

---

(1) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد والعدل، ج٦ قسم ١، ص٧، ١٨، ٥٩؛ وانظر عبد الحميد مدكور: دراسات فى علم الأخلاق، ص١٢٢.

ولو علمنا أن الزنا يؤدى إلى فساد لعلمنا قبحه عقلًا، ولذلك يقولون: إن الشرع لا يوجب قبح الأشياء ولا حسنها، وإنما يكشف لنا عن حالها ويدل على ما تنطوى عليه، والدلالة على الشيء لا تمنحه صفة لم تكن له لأن الدلالة تعرفنا بصفاته ولا تخلقها فيه، "وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو ما هو به لا أنه يصير كذلك بالعلم"(١)، ولهذا قسم القاضى عبد الجبار القبيح إلى ما يعرف قبحه بالعقل كالقبائح العقلية، وإلى ما يعرف قبحه بالنهى كالقبائح الشرعية، التى يكشف الشرع للعقل عن وجوه قبحها(٢).

موقف الفكر الأشعري من الحسن و القبح :

لم يقبل الأشاعرة فكرة المعتزلة القائلة بأن العقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه.

فالحسن عند الأشاعرة هو ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والقبح ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسن وقبح لم يقتض قوله صفة للفعل، وليس الفعل على صفة يخبر الشرع عنه بحسن وقبح، ولا إذا حكم به ألبسه صفة فيوصف به حقيقة، فالعقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه فى حكم التكليف من الله شرعًا على معنى أن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسنًا وقبحًا، بحيث لو أقدم عليها مقدم أو أحجم عنها محجم استوجب على الله ثوابًا أو عقابًا، وقد يحسن الشيء شرعًا ويقبح مثله المساوى له فى جميع الصفات النفسية(٣).

---

(١) القاضى عبد الجبار: المصدر السابق، ج٦، قسم ١، ص٦٤، ٦٥؛ د. عبد الحميد مدكور، مرجع سابق، ص١٢٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص٢٥٤.

(٣) الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام، ص٣٧٠ ؛ زكى مبارك : الأخلاق عند الغزالى، طبعة دار الشعب، القاهرة، سنة ١٩٧٠م، ص١٢٢.

ويقول القاضي الباقلاني : " والحسن ما وافق الأمر من الفعل، والقبح ما وافق النهي من الفعل، وليس الحسن حسنا من قبل الصورة، ولا القبح قبيحًا من قبل الصورة... والدليل...: أن لذة الجماع في الزوجة والأمة، صورتها في الفرج (الحلال) كصورتها في الفرج الحرام، إلا أن ذلك حسن في الملك بموافقة الشيء، قبيح في غير ذلك بمخالفة الشرع، وكذا القتل : وصورته في القصاص كهي في القتل من غير قصاص، إلا أن أحدهما حسن لمطابقة الشرع، والآخر قبيح لمخالفة الشرع "[١].

إذن الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وليسا عقليين، فالحسن ما حسنه الشرع، والقبح ما نهى عنه الشرع، وليس للعقل دخل فى تقدير الأفعال وجعلها حسنة أو قبيحة، فليس للأفعال خصائص ذاتية تميزها وتجعلها قبيحة أو حسنة،لأن لو كان الحسن والقبح ذاتيين لكانا دائمين في الأشياء والأفعال دون أي شرط في حين أننا نري الشيء الواحد قد يكون حسناً في موضع ويكون قبيحا في مواضع أخري.

وبناءً على هذا يرى الأشاعرة أن حسن الفعل أو قبحه وما يتعلق به من أحكام أخلاقية – من مدح وثواب أو ذم وعقاب – راجع إلى أمر الله ونهيه، فما أمر به الله يكون حسناً، وما نهى عنه يكون قبيحًا، أي إن إرادة الباري وأوامره ونواهيه عند الأشاعرة هي التي تؤسس لحسن وقبح الأخلاق.

وشبيه بهذا الاتجاه ما ذهب إليه متأخرو علماء اللاهوت فى الغرب بعد ذلك ببضعة قرون، حيث ذهبوا إلى أن التفرقة بين الخير والشر مردها إلى إرادة الله، فلو أراد الله أن تنقلب الفضيلة رذيلة لأصبحت كذلك، ولو أراد الله للرذيلة أن

(١) الباقلاني: الانصاف، ص٤٦، ص٤٧.

تصبح فضيلة لأصبحت كذلك، ولو أمر الله بالشر لكان خيرًا، ولو نهى عن الخير لكان شرًا، وهذا ما سمى بمذهب الأخلاق الإلهى.

وهذا الاتجاه اعتنقه ديكارت [١] حيث إنه نحّى الدين بعيدًا عن نقد العقل – كما نعلم – وذهب إلى القول بأن الله ضامن للعقل فى تفكيره، ومن ثم رد الحق والباطل، أو الخير والشر إلى إرادة الله [٢].

أما ما ذهبت إليه المعتزلة من وجود خصائص ذاتية للأفعال من شأنها أن تجعلها حسنة أو قبيحة، وأن هذا الحسن والقبح يدرك بالعقل، وإذا عارض الشرع العقل فينبغى عند ذلك تأويل الشرع على ضوء العقل.

نجد أنه يتردد صداه لدى مدرسة إنجليزية نشأت فى إبان القرن السابع عشر مؤلفة من نخبة من أساتذة كمبريدج سميت بأفلاطونى كمبريدج كان فى مقدمتهم كدويرث، وهنرى مور، وقفت هذه المدرسة تناهض ما ذهب إليه علماء اللاهوت فى استناد القيم الأخلاقية إلى الإرادة الإلهية، وذهبت إلى القول بأن خيرية الأفعال أو شريتها قائمة فى طبائع الأفعال كما تبدو فى صفاتها الذاتية، والإرادة الإلهية لا تستطيع أن تقلب هذه الطبائع، فلا يكون الفعل خيرًا لأن الله أمر به، ولا يكون قبيحًا لأن الله نهى عنه، وإنما لصفاته الذاتية التى تجعله كذلك.

---

(١) ديكارت : فليسوف فرنسي كبير ويعد رائد الفلسفة في العصر الحديث ، وفي الوقت نفسه كان رياضياً ممتازاً ، ابتكر الهندسة التحليلية ، ولد ديكارت في ٣١مارس سنة ١٥٩٥م بمدينة لاهية في إقليم التورين غربي فرنسا ، ومن مؤلفاته " مقال في المنهج " ، وتأملات في الفلسفة الأولي ، ومبادئ الفلسفة وانفعالات النفس ، وتوفي في سنة ١٦٥٠م.(عبد الرحمن بدوي : موسوعة الفلسفة ، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الاولي ، سنة ١٩٨٤م ، ج١ ص٤٨٨- ص٤٩١) .

(٢) توفيق الطويل: أسس الفلسفة الخلقية، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٨م، ص١٥٠.

وليس هناك مجال للشك فى أن هذا القول يشبه تمامًا ما سبق أن نـادى بـه المعتزلة منذ حوالى تسعة قرون من الزمان، وإذا كنا نسجل للمعتزلة هذا السبق على مفكرى الغرب فى الكلام عن طبيعة القيم الأخلاقية والسبيل إلى معرفتها، فلا يفوتنا أن نسجل السبق أيضًا لأهل السلف والأشاعرة(١).

وفي النهاية يمكننا القول : اعتقاد الأشاعرة أن الاعمال الأخلاقية مصـدرها الشرع أي أنه لا شيء حسن بذاته أو قبيح بذاته ،وانما الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع، يرجع في الأساس إلى مفهوم " القدرة الإلهية المطلقة " عندهم وهو أن لا أحد باستطاعته أن يوقف إرادة الله أو أن يحد أو يتـدخل فـي قدرته، وإن الاعتقاد بان الحسن والقبح ذاتيان سيؤدي إلى نتيجة مفادها أن هناك مصدر قوة مستقل عن قدرة وإرادة الله، وهذا المصدر باستطاعته أن يحدد الحسن والقبح وأن يتدخل في إرادة الله، وهو ما يتناقض مع مفهـوم القـدرة الإلهيـة والإرادة المطلقة وكذلك مع مفهوم التوحيد، كما أنه يعرقل بسط يد الله في مقـام التشريع وفي مقام التكوين، ويسلب حريته، ولايتماشي مع إرادة الباري وقدرتـه المطلقة. إذن رفض الأشاعرة للحسن والقبح الذاتيين، هو بمعني رفضهم لوجـود قانون أخلاقي مستقل عن إرادة الباري جل وعلا.

---

(١) محمد صالح السيد: الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، طبعة دار قباء، القاهرة، سـنة ١٩٩٨م، ص١٧١، ١٧٢؛ توفيق الطويل: المرجع السابق، ص١٥١.

المبحث الثاني
المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة
وموقف الفكر الأشعري منه

أولًا : **المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة**:

الوعد والوعيد هو الأصل الثالث من أصول المعتزلة والذي يبرز تصورهم لليوم الآخر خاصة فما يتعلق بالثواب والعقاب الذي يمثل المرحلة الثالثة من مراحل الفكر الأخلاقي وهي مرحلة الجزاء إذ أن مراحل الفكر الأخلاقي هي النية والفعل والجزاء.

وتظهر حقيقة هذا الأصل من خلال تعريف الوعد والوعيد " فالوعد " هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون حسنًا مستحقًا، وبين أن لا يكون كذلك" [١]، أما الوعيد " فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل ولا فرق بين أن يكون حسنًا مستحقًا، وبين أن لا يكون كذلك. [٢] ولابد حتي يكون وعدًا ووعيدًا من اعتبار الاستقبال في الحدين جميعًا، لأنه إن نفعه في الحال أو ضره مع القول، لم يكن واعدً ولا متوعدًا. [٣]

ويتصل الوعد والوعيد عندهم بأصل العدل حيث تقتضي العدالة المطلقة لله أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار،[٤] كما يتصل بأصل أخر هو المنزلة بين المنزلتين حيث فاعل الكبيرة وإن كان في درجة بين الكفر والإيمان فإنه لسوء عمله وفسقه

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٤..

(٢) القاضي عبدالجبار: المصدر السابق، ص١٣٥.

(٣) القاضي عبدالجبار: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٤) القاضي عبدالجبار: المصدر السابق، ص٢٥، ص١٢٣.

يستحق الخلود في النار، فليس الشر في نظرهم بأهون من الشرك فكلاهما يحبط الإيمان [١].

وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن الله تعالي وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محاله، ولا يجوز عليه الخلف[٢] والكذب [٣].

ولا يجوز علي الله تعالي عند المعتزلة اخلاف وعده أو وعيده لان كليهما صادر عن الله سبحانه وتعالي، فاذا جاز إخلاف الله وعيده للكافرين والعصاة فلابد من أن يجوز إخلافه للمؤمن وعده، وليس هذا فحسب، وانما يجب أن يجوز اخلافه كل ما أوعد به، وتدخل في هذا الأوامر والنواهي، وهذا معلوم خلافه [٤]، فهو فاسد.

ونستنتج من ذلك أن أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة ينبني علي حكم خلقي لان الأساس في هذا الأصل أن الكذب لا يجوز علي الله تعالي، لأن الخلف في حقه تعالي كذب، والكذب قبيح والله تعالي لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه. (٥)

ويستوجب الوعد والوعيد علي الله تعالي عند المعتزلة أن يثبت المطيع ويعاقب العاصي استحقاقا ولا يجوز عليه تعالى مخالفة ذلك، ويعرف المعتزلة

---

(١) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص٩٥.

(٢) الخُلْف والخُلُفُ: نقيض الوفاء بالوعد، وقيل: أصله التثقيل ثم يخفف، والخُلْفُ بالضم: الاسم من الإخلاف، وهو في المستقبل كالكذب في الماضي. ويقال: أخلفه ما وعده، وهو أن يقول شيئاً ولا يفعله على الاستقبال. (انظر: ابن منظور: لسان العرب، مادة خلف، ص ١٢٤١).

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٥،ص١٣٦.

(٤) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٧.

(٥) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص١٣٦.

الثواب بأنه "كل نفع مستحق علي طريق التعظيم والاجلال، ولابد من اعتبار هــذه الشرائط وأما العقاب فهو كل ضرر محض يســتحق علــي طريــق الاســتخفاف والنكال" (١).

وتصف المعتزلة الثواب بأنه " لذات وسرور يقعــان علــي جهــة التعظــيم والتبجيل من كل ألم وغم وحزن وأمان لا انقطاع فيهما، يبلغان في الكثرة المبلــغ الذي لا يساويهما التفضل وسائر النعم في الدنيا، يفعلهما علــي جهــة التعظــيم والاستحقاق " وأما العقاب فهو الالم الخالص عن كل لذة وسرور، يستغرق البدن ويدوم ولايفطر عنهم، ولايلحقهم موت وانقطاع،والله عز وجل، يفعله علي جهــة الإهانة والاستخفاف بالمستحق له "(٢)

ويذهب المعتزلة إلى أن الثواب علي الطاعة حق علي الله تعالي واجب عليــه وذلك لوجهيه الأول: أن الله تعالي شرع التكاليف الشاقة فلا يخلو اما أن يكــون شرعها لا بغرض أو لغرض والأول : باطل لأن شرعها لا لغــرض عبــث وهــو مستحيل والثاني : لا يخلو أما أن يكون الغرض عائدًا إليه أو عائدًا إلينــا والأول باطل لاستحالة عودة الفوائد إليه والثاني وهو أن يكــون الغــرض عائــدًا إلينــا لا يخلو إما أن يكون الغرض حصول نفع أو دفع ضرر والثاني باطــل لــو كــان الغرض دفع الضرر لكان إبقاؤنا علي العدم أولي لأنه لــو أبقانــا علــي العــدم لاسترحنا ولم نحتج إلى تلك المشاق والاتعاب بها لكن لم يبقنا علي العدم دل علي أن الغرض ليس دفع الضرر والأول وهو أن يكون الغرض حصول المنفعة لنا إما أن يكون منفعة سابقة علي التكاليف مثل الوجود والأعضاء الظــاهرة والباطنــة

---

(١) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص ٧٠٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: مختصر اصول الدين، ضمن " رسائل العدل والتوحيد " تحقيق: محمد عمارة، ص٢٥٧،ص٢٥٨..

والحياة والصحة وما تتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو مستقبح عقلًا لأنه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم أن ينعم علي أحد ثم يكلفه المشاق من غير أن يحصل للمكلف نفع حال التكليف أو بعده وإما أن يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقه أي منفعة تحصل بعد التكليف فثبت أن الغرض من التكاليف هو الثواب علي الاتيان بها فوجب علي الله تعالي، الثاني : قوله تعالي ﴿وَحُورٌ عِينٌ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١) ، يدل علي أن العمل سبب للثواب(٢) .

ويجب علي الله تعالي عند المعتزلة عقاب الكافر وصاحب الكبيرة ولا يجوز العفو عن المعاصي إن لم تقرن بالتوبة الخالصة لان في جواز ذلك إغراء للمكلف بفعل القبح اتكالًا منه علي العفو، ففي ضرورة العقاب لطف من حيث إنه زاجر عن ارتكاب القبائح كما يزجره خوف العقاب فضلا عما في العفو من تسوية بين المطيع والعاصي وذلك ما لا يتفق مع العدل، وقد أشار الكتاب الكريم إلى خلود الأشرار في النار ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ (٣) كذلك أشار تفضلًا إلى كبائر معينه واستحقاق أهلها وخلود العقاب كالقتل العمد والإصرار علي الربا.(٤)

ويترتب علي ذلك إنكار المعتزلة الشفاعة يوم القيامة للفاسقين (أهل الكبائر)، وإقصارها علي المؤمنين التائبين، يقول القاضي عبدالجبار في هذا " فعندنا أن

---

(١) سورة الواقعة: آية٢٢ -٢٤.

(٢) مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص١٩١.

(٣) سورة البقرة: آية ٨١.

(٤) الشريف الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، ص٤٤٦.

الشفاعة للتائبين من المؤمنين"[١] كما أن الشفاعة عندهم لزيادة الثواب لا لدرء العقاب يقول القاضي عبد الجبار :" وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع والدلالة علي منزلته من المشفوع ".[٢]

ومرتكب الكبيرة عند المعتزلة إذا لم يتب توبة مقرونه بالعمل والندم ورد المظالم إلى أهلها فهو في النار فلا ينفعه حينئذ دعاء الاهل وشفاعة الأحباء، وإن جاز لله أن يعفو عن الصغائر قبل التوبة فذلك غير جائر عن الكبائر إلا بعدها.

وقد ناقش المعتزلة مسألة حساب الأطفال، فمن المستحيل عند المعتزلة أن يعذب الله تعالي الأطفال ويستوي في ذلك أطفال المسلمين والمشركين، فالأطفال غير مكلفين لانتفاء العقل عندهم،فلا يحاسب من لاعقل له، لانتفاء التكليف عنه، يقول القاضي عبدالجبار: " فأما من لا عقل له البته، أو لم يتوجه إليه خطاب كالأطفال والبهائم، فإنه تعالي لو عذبهم لكان ظالمًا، وأطفال المشركين كأطفال المسلمين في أنهم لا ذنب لهم،والله عز وجل منزه عن تعذيبهم ".[٣]

كما لم يفت المعتزلة مسألة الاعواض والآلام أيضًا والتي ترتبط عندهم بالعدل الإلهي ونظرية الصلاح والأصلح[٤] وذلك لأن من جملة علوم العدل – في رأيهم –

---

(١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٦٨٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص٦٨٩.

(٣) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين، ص٢٥١(ضمن رسائل العدل والتوحيد)..

(٤) الصلاح والأصلح: للمعتزلة عبارتين الأولي: وجوب الصلاح ، والمراد به ما قابل الفساد ،كالإيمان في مقابلة الكفر، فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر فساد وجب علي الله أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد ،والثانية: وجوب الأصلح ، والمراد به ما قابل الصلاح،ككونه في أعلي الجنان في مقابلة أسفلها ، فيقولون إذا كان هناك أمران أحدهما صلاح والآخر أصلح منه وجب علي الله أن يفعل الأصلح منهما دون الصلاح ، والحاصل أنهم قالوا بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالي ، ثم اختلفوا : فذهب معتزلة بغداد إلي أنه

أن الله تعالي إذا آلم العبد وأسقمه، فإنما فعله لصلاحه ومنافعه، وإلا كان مخلًا بواجب "[١].

وإذا كان اليوم الآخر استحقاقا للمكلفين عند المعتزلة، فإن المصائب والآلام التي تلحق بالأطفال لابد من عوض عنها، ولذا فإن الله يكمل عقولهم ويلحقهم بالصالحين في الجنات، يستوي في ذلك من كان ابنًا لمؤمن أو لكافر، لأن كل مولود يولد علي الفطرة، فضلًا علي أنه لم يصل إلي سن التكليف[٢].

والمجنون عند المعتزلة حكمه كالصبي؛ يقول القاضي عبد الجبار: "إن الصبي والمجنون إنما لا يحسن أن يكلفا بالفعل؛ لأنه لا يمكنهما معرفة ذلك الفعل من وجه يصح الإقدام عليه والتحرز منه"[٣]. إذن هما سواء في عدم المقدرة على تحمل التكاليف فلو ماتا فإن الله سبحان وتعالى يعوضهما على ذلك بدخول الجنة، وهو واجب عليه.

واختلف المعتزلة في دوام العوض، فذهب بعضهم إلى القول بدوامه، لأنه فضل من الله، وذهب أخرون إلي أنه ينقطع، وأن استحقاق العوض يكون بقدر ما لحق من الضرر، ويشمل العوض الحيوانات لأن عدل الله لا يتزايد ولا يختلف[٤]، فما

=يجب علي الله تعالي مراعاة الصلاح والأصلح لعباده في الدين والدنيا ، وذهب معتزلة البصرة إلي أنه يجب عليه تعالي مراعاة الصلاح والأصلح في الدين فقط ، ثم اختلفوا أيضا في المراد بالأصلح ، فعند البغدادية : الأوفق في الحكمة والتدبير ، وعند البصرية : الأنفع (الإمام الباجوري: تحفة المريد علي جوهرة التوحيد (شرح جوهرة التوحيد) ، تحقيق لجنة التراث، طبعة المكتبة الازهرية للتراث ،القاهرة سنة ٢٠٠٢م ، ١٢٢،ص ١٢٣) .

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٣.

(٢) محمد صالح محمد السيد: مدخل إلى علم الكلام، ص٢٥٧.

(٣) القاضي عبد الجبار: المغني، ج١٢، ص ٢٩٧.

(٤) محمد صالح محمد السيد: المرجع السابق، ص٢٥٧، ص٢٥٨.

ذنب الحيوان الذي يذبح ليؤكل، فانهم أكدوا علي أن لهم تعويضًا في الحياة الأخرى علي ملاقوه من عذاب هم غير مسؤولين عنه ولا يستحقونه، لقوله سبحانه " ﴿ وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ ﴾(١).

تلك هي نظرة المعتزلة لليوم الاخر حسب اصلهم " الوعد والوعيد " نظرة يحكمها بعد أخلاقي من حيث فكرة الاستحقاق والتوبة والأعواض وغيرها، فالله تعالي عادل عدالة مطلقة والعادل لا يجوز أن يخل بفضيلة العدل التي هي رأس الفضائل جميعها، كما أنه تعالي صادق في خبره، فينبغي أن يكون صادقًا – أيضاً – في وعده ووعيده.فهو لا يجوز عليه الخلف و لا الكذب.

ثانيا : موقف الفكر الأشعري من المضمون الخلقي لأصل الوعد والوعيد :

الثواب عند الأشاعرة هو المنفعة الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة، وهم يخالفون المعتزلة في لفظي الوجوب والاستحقاق ويستبدلون بهما لفظي التفضل والعدل ،فيرون أن الثواب علي الطاعة فضل من الله تعالي والعقاب علي المعصية عدل منه وعمل الطاعة دليل علي حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب، ولا يكون الثواب علي الطاعة واجبًا علي الله تعالي ،ولا العقاب علي المعصية – كما ذهب المعتزلة – فإنه لا يجب علي الله شيء ،وكل ميسر لما خلق له فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة ،والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية، وليس للعبد في ذلك تأثير والله تعالي يخلد المؤمن الموفق للطاعات في جناته وفاءًا بوعده قال عز وجل (إِنَّ الَّذِينَ آَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا) (٢). ويعذب الكافر المعاند

(١) سورة: الأنبياء ، آية: ٤٧.

(٢) سورة الكهف: ايه ١٠٧-١٠٨.

المعرض عن الحق في نيرانه أبدًا بمقتضي وعيده في قوله تعالي ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ ﴾[1].

وبناء علي ذلك يفرق الأشاعرة بين وعد الله تعالي ووعيده، فعندهم أن وعد الله ناجز ولا يخلفه، لأن الخلف في الوعد نقص تعالي الله عنه[2]، بخلاف الوعيد فأنه لا يستحيل لإخلافه فيجوز عليه سبحانه أنه لا يفي به من أوعده أياه، لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصًا بل يعد كرمًا يمتدح به والكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بكرمه أنه يبني أخباره به علي المشيئة وإن لم يصرح بها، فإذا قال الكريم لأعذبن زيدًا مثلًا فنيته إن شئت، بخلاف الوعد فإن اللائق بكرمه أن يبني إخباره به علي الجزم[3].

وينبغي الإشارة هنا إلى أن الخلف في الوعيد عند الأشاعرة يقتصر علي وعيد العصاة لان الله شرع لهم التوبة والشفاعة والعفو وسبلًا أخري، فيخرجون من النار إلى الجنة رحمة منه وفضلًا،أما وعيد الكفار فالأشاعرة لا يقولون بإخلافه سمعًا، وإن كانوا غالبًا ما يطلقون الكلام دون تقييد لعلمهم بأن مسألة عدم خروج الكفار من النار متفق عليها ووعيد الله له علي إطلاقه. [4] ويستدل الأشاعرة علي أن المؤمن العاصي لا يخلد في النار بل يدخله الله الجنة بعد عقابه وذلك بعدة أدلة :

---

(١) سورة البينة: آية ٦.

(٢) الشريف الجرجاني: شرح المواقف للإيجي، ص٤٤٧.

(٣) الإمام الباجوري: تحفة المريد علي جوهرة التوحيد " شرح جوهرة التوحيد "، ص١٤٥، ص١٤٦.

(٤) البغدادي: اصول الدين، ص٢٥٤.

الأول : قوله تعالي ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾(١). والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا وكيف لا والإيمان أعظم الخيرات فيجب أن يري ثوابه لمقتضي الآية ولايري إلا بعد الخلاص من العذاب إذ لا ثواب قبل العقاب بالاتفاق ورؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب توجب انقطاع وعيده.

الثاني : قوله تعالي﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾(٢). خص عنه الشرك بقوله تعالي ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (٣)، فيبقي معمولًا به فيما عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد.

الثالث : قوله عليه الصلاة والسلام " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة " والمؤمن العاصي قال لا إله إلا الله فيدخل الجنة فينقطع وعيده(٤) .

وعلي ذلك يكون الثواب أو العقاب عند الأشاعرة غير مستحق أي أنه ليس حقًا لازمًا يقبح تركه. وأما الاستحقاق بمعني ترتبهما علي الأفعال والتروك وملاءمة إضافتهما إليهما في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه عندهم لأنه قد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصي، وأجمع السلف علي أن كلًا من فعل الواجب والمندوب ينتهض سببًا للثواب، وأن فعل الحرام، وترك الواجب

---

(١) سورة الزلزلة: آية ٧.

(٢) سورة الزمر: آية ٥٣.

(٣) سورة النساء: آية ٤٨.

(٤) البيضاوي: مطالع الأنظار، ص٢٢٤؛ مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة،ص١٨٩،ص١٩٠.

سببًا للعقاب، كما بنوا أمر الترغيب في اكتساب الحسنات، واجتناب السيئات علي إفادتهما الثواب والعقاب. (١)

وبالنسبة لمسألة حساب الأطفال يقول البغدادي: "وأما أهل السنة فإنهم أجمعوا أن من مات من ذراري المؤمنين صغيرًا ... فإنه يكون مع المؤمنين في الجنة"(٢). فالأشاعرة يرون أن أطفال المؤمنين مع آبائهم في الدرجات ثوابًا من الله لا عوضًا كما قالت المعتزلة، وهم في درجات مختلفة تبعًا لدرجات آبائهم وليسوا في درجة واحدة كما ادعت المعتزلة وهي درجة السلامة (٣).

أما أطفال المشركين فقد اختلف الأشاعرة في شأنهم فمنهم من قال أنهم في النار، ومنهم من قال يمتحنون في عرصات يوم القيامة،ومنهم من توقف (٤).

وفي النهاية أن موقف الأشاعرة الأخلاقي من الوعد والوعيد كان من منطلق أن الله تعالي مالك لخلقه، يفعل ما يشاء، ويحكم بما يريد، فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفًا، ولو ادخلهم النار لم يكون جورًا أو ظلمًا، إذ الظلم والجور هو التصرف فيما لا يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق فلا يتصور منه ظلم ولاينسب إليه جور، كما أن الأشاعرة علي قناعة تامة بأنه لا يمكن الحكم أخلاقيًا بين أفعال الله وأفعال الإنسان ،لأن

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، طبعة بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٩م، ج٥، ص١٢٦، ص١٢٧.

(٢) جابر زايد عيد السميري: قضية الثواب والعقاب بين مدارس الإسلاميين بيانًا وتأصيلاً، طبعة الدار السودانية للكتب، الخرطوم، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م، ص ١٨٩.

(٣) البغدادي: أصول الدين، ص٢٨٦.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين، طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٧م، ص١٩٣ ؛ وانظر البغدادي: أصول الدين، ٢٨٦.

أفعال الله وأوامره جميعها تمثل عين العدل بخلاف أفعال الإنسان. فما هو غير عادل وغير أخلاقي في العرف الثقافي والاجتماعي الراهن ليس بالضرورة أن يكون كذلك عند الله تعالي.

المبحث الثالث
المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه

اولًا: المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة:

يعتبر الأصل الرابع (المنزلة بين المنزلتين) من أهم الأصول الكلامية في مذهب المعتزلة إذ أنه أقدم أصل تاريخيًا عرفت فيه المعتزلة وترد معظم كتب الفرق الاسلامية اختلاف واصل بن عطاء مع الحسن البصري[1] إلى هذا الأصل. وقد قال القاضي عبد الجبار " إن هذه المسألة تلقب بمسألة " الأسماء والأحكام " وقد أختلف الناس فيها، فذهب الخوارج إلى أن صاحب الكبيرة كافر، وذهبت المرجئة إلى أنه مؤمن، وذهب الحسن البصري إلى أنه ليس بمؤمن ولا كافر، إنما يكون منافقًا. وإلي هذا ذهب عمرو بن عبيد ، وكان من أصحابه وذهب واصل بن عطاء إلي أن صاحب الكبيرة لا يكون مؤمنا ولا كافرًا، ولا منافقًا، بل يكون فاسقًا وهذا المذهب أخذه عن أبي هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية [2] ،

---

(١) هو الحسن بن أبي الحسن يسار ، البصري أبوسعيد ولد في عام ٢١ه/٦٤٢م ، وتوفي عام ١١٠ه /٧٢٨م ، أي في سنين حكم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، وفي عهده ظهر الفرق والتشيع والخوارج وكانت المناهج الفقهية قد بدأت تميز ، وكان الحسن البصري من أعلم السلف بسيرة النبي صلي الله عليه وسلم ، وسنة الصحابة وأخبار السابقين (موسوعة أعلام الفكر الاسلامي ، ص٢٥٩:ص٢٦٣).

(٢) أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب ، ولد في المدينة المنورة وتوفي في سنة ٩٨ه في مدينة الحميمة في عهد الخليفة سليمان بن عبد الملك الأموي،وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب فأخذ عنه وعن أبيه .(ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ج١ص٣٩٣ ، ابن المرتضي : المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، طبعة دائرة المعارف بحيدر آباد والدكن، سنة ١٣١٦هـ، ص١١).

وكان من أصحابه وقد جرت بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد مناظرة في هذا "الاصل " فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهب "واصل " وترك حلقة الحسن "البصري"، واعتزل جانبًا فسمي معتزليًا، وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة (١).

ويعرف القاضي عبد الجبار هذا الأصل بقوله : أن هذه العبارة " المنزلة بين المنزلتين " انما تستعمل في شيء من شيئين، ينجذب إلي كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة، وأما في اصطلاح المتكلمين: فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين(٢).

ومع أهمية هذا الأصل إلا أنه يدور حول مسائل فقهية أخلاقية، ليس لها القدر الكبير من الأهمية في مجال الاعتقاد، فهو يدور حول تقويم الإيمان من جانب، وبيان موقف مرتكب الكبيرة من الإيمان والكفر من جانب آخر(٣).

أما الإيمان فهو عند المعتزلة من أفعال الجوارح فقط، فعند أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وأكثر معتزلة البصرة عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل واجتناب المقبحات، وعند أبي الهذيل والقاضي عبد الجبار عبارة عن أداء الطاعات الفرائض والنوافل واجتناب المقبحات. (٤)

وهذا يعني أن الإيمان عندهم ليس مجرد التصديق بالقلب أو النطق باللسان فقط، وانما لا بد وأن تصدقه الجوارح بالعمل، فلا يكفي التصديق ولا قول الشهادتين لمن أراد أن يكون مؤمنا بل يجب أن يقترن التصديق وقول الشهادتين

(١).القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ١٣٧ص، ص١٣٨.

(٢).القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص١٣٧.

(٣) محمد صالح محمد السيد: مدخل إلي علم الكلام، ص٢٥٨.

(٤).القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص٧٠٧.

بالعمل كأداء الفرائض والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك من شروط الإيمان.

ويبدو لنا في تصور المعتزلة عن الإيمان بعدًا أخلاقيًا لأن الإيمان عندهم جاء مقترنًا بالفعل الأخلاقي وبالسلوك وهو المرحلة الثانية من مراحل التفكير الأخلاقي، فلا تكون مؤمنًا لمجرد أنك صافي النية وصادق القلب ولكن يجب أن يكون فعلك انعكاسًا لما في قلبك وتصديقًا لقولك.

وبالنسبة لرأي المعتزلة في موقف مرتكب الكبيرة من الإيمان والكفر فالكلام في ذلك عندهم ذو شقين أحدهما الكلام في تسميته وحكمه في الدنيا، والثاني الكلام في حكمه الأخروي، فأما تسميته وحكمه الدنيوي فقد ذهبوا إلى القول بأن صاحب الكبيرة لا يسمي مؤمنًا، ولا كافرًا، ولامنافقًا، بل يسمي فاسقًا. وكما لا يسمي باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه احكام هؤلاء، بل له اسم بين الإسمين، وحكم بين الحكمين (١).

ولا يسمي صاحب الكبيرة منافقًا لأن النفاق اسم لمن يبطن الكفر ويظهر الإسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة. ولا يسمي كافرًا ولايؤخذ حكمه لان الحكم الصادر إما أن يتعلق به جانب التعريف أو جانب الأحكام المرتبطة بهذا الحكم، كعدم التوريث، وعدم الزواج منه، وعدم دفنه في مقابر المسلمين، فإذا أطلق الحكم وتعلقت به هذه الأمور صار حكمًا ملازمًا لصاحبه، وصاحب الكبيرة لا يعامل بهذه الأمور، إذ هو يدفن في مقابر المسلمين، ويورث، ويتزوج منه، وإذا أطلق الحكم علي صاحب الكبيرة ولم يرتبط به أي من التوابع، فلماذا يطلق اللفظ أصلًا،بما أنه لا يترتب عليه أي تابع من توابع إطلاق اللفظ ؟ (٢)

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٩،ص١٤٠.

(٢) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص١٤٠.

ولا يسمي أيضًا مؤمنًا لأنه يخضع للتساؤل السابق نفسه، وهو هل يقصد بوصف صاحب الكبيرة بأنه مؤمن أنه يحمل حكم المؤمن في المدح، والتعظيم والموالاة ؟ فإن كان الأمر كذلك فهذا لا يجوز، لأن الاجماع المصرح به عن الصحابة، وغيرهم من التابعين، أنهم لم يعظموا أو يوالوا مرتكب الكبيرة، فيكون الحكم هنا مخالفًا للإجماع.

وإن أطلق عليه اسم المؤمن ولم يأخذ من الإطلاق حكم التعظيم أو التبجيل فإنه الاسم يصير بلا دلالته، أي أن اللفظ سيكون بلا معني، لأن لفظ المؤمن " اسم لمن يستحق هذه الاحكام المخصوصة، فكيف يجري علي من لا يستحق " [١].

والإيمان كما يعرفه واصل بن عطاء هو خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمنًا، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستحق خصال الخير هذه ولا استحق اسم المدح، فلا يسمي مؤمنًا، وليس هو بكافر أيضًا، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ولا وجه لإنكارها، ففاعل الكبيرة يشبه المؤمن في عقيدته، ولايشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله، ولا يشبهه في عقيدته [٢].

وعلي هذا اطلق المعتزلة علي صاحب الكبيرة اسم الفاسق وجعلوه في منزلة بين منزلتي المؤمن والكافر.

وتري المعتزلة أن الفسق مرتبة أدني من الكفر وهي صفة تطلق علي كل إنسان ارتكب معصية لم تصل إلى درجة الكفر ٠ فالفرد إن " استحق عقابًا دون ذلك أي (دون الكفر) فإنه يسمي فاسقًا، فاجرًا، ملعونًا، إلي ما شاكله " [٣].

---

(١) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، نفس الصفحة.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل، ج١، ص٦٢.

(٣)القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٣٩.

أما الحكم الآخروي لمرتكب الكبيرة فقد أجمعت المعتزلة علي وجوب عقابه وعلي خلوده في النار إلا أن عذابه عندهم أخف من عذاب الكافر لأنه ليس بكافر ولا مؤمن بل في منزلة بينهما، فيكون عقابه عقاب العصاة يقول القاضي عبد الجبار :"اتفقت الأمة علي أن من فارق الدنيا مستحقًا للعقوبة، لم ينله بعد ذلك روح ولا راحة "[1] ويقول أيضًا "ومن لم يتب من فسقه وظلمه فهو من أهل النار ليس بخارج منها، ولكنه وإن كان في النار فليس عذابه كعذاب الكفار بل الكفار أشد عذابًا "[2].

وكما اتفقت المعتزلة علي وجوب عقاب مرتكب الكبيرة اتفقوا علي عدم جواز العفو عنه سمعًا واختلفوا في جوازه عقلًا، فقال البصريون : أنه يحسن من الله تعالي أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم، ولكنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه، وقال البغداديون : إن ذلك لايحسن من الله تعالي اسقاطه، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة، واستدلوا علي عدم جوازه بكون العقاب لطفًا من جهة الله تعالي، واللطف يجب أن يكون مفعولًا بالمكلف علي أبلغ الوجوه، ولن يكون كذلك إلا والعقاب واجب علي الله تعالي " [3]. وليس هذا فحسب بل رأت المعتزلة أن شفاعة النبي صلي الله عليه وسلم لا تشمل الفساق لأن الشفاعة مع الاصرار علي الذنب قبح يقول القاضي عبد الجبار: "إن شفاعة الفساق الذين ماتوا علي الفسوق ولم يتوبوا، يتنزل منزلة الشفاعة لمن قتل ولد

---

(١) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص ٦٤٧.

(٢) القاضي عبد الجبار: مختصر أصول الدين ضمن (رسائل العدل والتوحيد)، ص ٢٦١.

(٣) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٦٤٤، ص٦٤٦.

الغير وترصد للآخر حتي يقتله، فكما أن ذلك يقبح فكــذلك هــا هنــا " [1] وانمــا الشفاعة للتائبين من المؤمنين لان الشفاعة لزيادة المنافع [2].

ذلك هو الموقف المعتزلي من مرتكب الكبيرة يرتبط بفهمهم للإيمــان الــذي يجعل العمل جزءًا لايتجزأ منه وهذا بدوره يصدر عن اتجاه أخلاقي يقول الدكتور أحمد محمود صبحي: " وقد أدرك الرازي ذلك فذهب إلى أن تفسيرهم للإيمان فرع عن تصورهم لحسن الأفعال وقبحها، وهو تصور يجعل السمعيات تتبع العقليــات ويجعل أوامر الدين خاضعة للقيم الخلقية ومن ثم فقد وجب أن ينطــوي الإيمــان علي فضائل " [3].

ثانياً : موقف الفكر الأشعري من المضمون الخلقي لأصل المنزلة بين المنزلتين:

أجمعت الأشاعرة علي أن الإيمان هو التصديق القلبي. فقال الباقلاني " واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق... واعلم أن محل التصديق هو القلب " [4].

وقال عبد القــاهر البغــدادي : " إن أصــل الإيمــان المعرفــة، والتصــديق بالقلب "[5]. وقال الفخر الرازي :" الإيمان عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم مجيئه به [6]، وقال عضد الدين الإيجي : "الإيمان عندنا التصديق للرســول فيمــا علم مجيئه به ضرورة. فتفصيلًا فيما علم تفصيلاً، واجمالًا فيما علم إجمالاً " [7]

(١) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص٦٨٨.

(٢) القاضي عبد الجبار: المصدر السابق، ص٦٨٨،ص٦٨٩.

(٣) أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي، ص١١٤.

(٤) أبوبكر الباقلاني: الانصاف، ص٥٢، ص٥٣.

(٥) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٣٣٩.

(٦) نصير الدين الطوسي: تلخيص المحصل، راجعه وقدم له: طه عبد الرؤوف ســعد، طبعــة مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت، ص٢٣٧.

(٧) الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ص٤٥٤.

فالمؤمن عند الأشاعرة هو المصدق بالله تعالي وهو المقر بوحدانية الله سبحانه وهذا قد أتي بأعظم الخيرات وهي وحدانية الله سبحانه وتعالي ولذلك يطلق عليه لفظ المؤمن، وشتان بينه وبين الكافر الذي اتي بأقبح الشر وهو إنكار الالوهية لله تعالي ومع هذا فإذا كان الأشاعرة قد عرفوا الإيمان بأنه التصديق أو الاعتقاد فليس معني هذا عندهم أنه يكفي لكمال الإنسان المسلم بل أضافوا إليه العمل وإن كان هذا العمل ليس داخلًا في معني الإيمان [1].

أما الفاسق الذي يرتكب الكبائر فيري الأشاعرة أنه لا يخرج بفسقه عن الإيمان يقول الأشعري: "مؤمن بإيمانه فاسق بفسقه وكبيرته ،وقد أجمع أهل اللغة أن من كان منه ضرب فهو ضارب ،ومن كان منه قتل فهو قاتل ،ومن كان منه كفر فهو كافر ،ومن كان منه فسق فهو فاسق ،ومن كان منه صدق فهو مصدق، وكذلك من كان منه الإيمان فهو مؤمن. ولو كان الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا لم يكن منه كفر ولا إيمان ،ولكان لا موحدًا ولا ملحدًا ولا وليًا ولا عدوا ،فلما استحال ذلك استحال أن يكون الفاسق لا مؤمنًا ولا كافرًا كما قالت المعتزلة... [2]، ويقول صاحب شرح المقاصد " صاحب الكبيرة عندنا مؤمن " [3] .

وقد أجمعت الأشاعرة علي جواز العفو الإلهي عن مرتكب الكبيرة مستدلين علي ذلك بكون العقاب حقه تعالي فيحسن إسقاطه، وأن فيه نفعًا للعبد من غير ضرر لأحد، واستدلوا أيضًا علي وقوعه بالآيات القرآنية منها قوله تعالي ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[4]، وقوله

---

(١) مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص١٦٠.

(٢) الأشعري: اللمع، ص١٢٣:١٢٥.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد، ج٥، ص٢٠٠.

(٤) سورة الشوري، ايه ٢٥.

تعالي: ﴿أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾(١) وقوله وتعالي : ﴿قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (٢) وقوله تعالي : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا﴾ (٣).

كما أجمعت أيضًا علي ثبوت الشفاعة لمرتكب الكبيرة فقال الإيجي "أجمعت الأمة علي ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له عليه الصلاة والسلام، ولكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في اسقاط العقاب عنهم،لقوله عليه الصلاة والسلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" (٤)، وقوله تعالي ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ ﴾(٥). أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة، وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة. (٦)

أما مذهب الأشاعرة في حكم مرتكب الكبيرة إذا مات بلا توبة، فهم لما قالوا بإيمان مرتكب الكبيرة وجواز شمول العفو الإلهي له ، وأثبتوا الشفاعة في حقه ذهبوا إلي عدم القطع بالعفو أو العقاب، بل إن شاء الله عفا وإن شاء عذب، وإذا

---

(١) سورة الشوري، ايه ٣٤.

(٢) سورة الزمر، ايه ٥٣.

(٣) سورة النساء، ايه ٤٨، انظر سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج٥ ص١٤٩، وانظر أيضًا الشريف الجرجاني: شرح المواقف، ص٤٤٩.

(٤) سنن أبي داوود، بذل المجهود ، ج١٨، ص ٢٧٩، ٢٨٠، كتاب السنة، باب في الشفاعة.

(٥) سورة محمد، ايه ١٩.

(٦) الجرجاني: شرح المواقف، ص٤٤٩؛ وانظر أيضًا التفتازاني: شرح المقاصد، ج٥، ص١٥٧.

عــذبهم لا يتــركهم فــي النــار دائمًــا، لأن الخلــود فــي النــار لا يكــون إلا للكفرة [1].

ويستدلون علي انقطاع عقاب مرتكب الكبيرة بأن هذا الفاسق إما أن لا يكون مستحقًا للعقاب، أو يكون مستحقًا للعقاب لكنه مع ذلك مستحق للثواب، ومتي كان الأمر كذلك وجب أن يكون العقاب منقطعًا.

وبيان ذلك: إن هذا الفاسق قبل أن يصدر عنه هذا الفسق كان من أهل الثواب بحكم إيمانه وسائر طاعاته، اما عندنا فبحكم الوعد، وأما عنــد الخصــم فــبحكم الاستحقاق، وإذا صدر عنه الفسق بعد ذلك فإما أن يصير بسبب ذلــك مســتحقًا للعقاب، أو لا يصير كذلك، فإن لم يصر مستحقًا للعقاب فوجب أن لا يعاقب فضــلًا عن أن يكون عقابه دائمًا، وأما أن قلنا إنه صار بفسقه مستحقًا للعقاب فنقــول : استحقاق العقاب لا يزيل ما كان ثابتًا له من استحقاق الثواب، وإذا كــان كــذلك وجب أن لا يكون عذابه دائمًا. [2]

وفي النهاية يمكننا القول بأن الأشاعرة قد رفعوا من شأن القيمة الإنســانية عندما قرنوا الإيمان بوحدانية الله تعالي فلم يخرجوا مرتكب الكبيرة مــن دائــرة الإيمان إلى دائرة الكفر كما فعلت الخوارج أو إلى دائرة الفسق كما فعلت المعتزلة بل ظل مرتكب الكبيرة مؤمنًا ما دام مقرًا بوحدانية الله تعالي وإن كان الأشاعرة لم يغفلوا قيمة العمل للثواب والعقاب وللتقــرب مــن الله تعــالي وابتغــاء وجهــه سبحانه. [3]

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصــد، ج٥، ص١٣٢؛ البغــدادي:الفرق بــين الفــرق، ص٣٣٩ ؛ الرازي:الاربعين في اصول الدين، ج٢ص٢٣٧.

(٢) الرازي: الاربعين في اصول الدين، ص٢٣٧.

(٣) مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ص١٦٠.

المبحث الرابع
المضمون الخلقي لأصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر
وموقف الفكر الأشعري منه

أولًا : **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة** :

الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو خامس أصل من أصول المعتزلة و هو الأصل العملى الوحيد فى فلسفة المعتزلة الخلقية الذى يخرج الفعل أو السلوك من المجال النظرى إلى التطبيق العملى عند الفرد وعند المجتمع.

وتظهر حقيقة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الكشف عن دلالة ألفاظه فالأمر: هو قول القائل لمن دونه افعل، والنهى: هو قول القائل لمن دونه لا تفعل، والمعروف وله ارتباط بالأحكام الخلقية : هو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه ولهذا لا يقال فى أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها ولا دل عليه.

والمنكر نقيض المعروف: وهو فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى لا يقال: إنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه.[1]

أما حكمه فقد أوجب المعتزلة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ولكنهم اختلفوا فى وجوبه سمعًا وعقلًا، فذهب أبو على الجبائى إلى أنه يعلم عقلًا وسمعًا، أما أبو هاشم والقاضي عبد الجبار فوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إنما يعلم سمعًا إلا فى موضع واحد وهو أن يشاهد واحدًا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضض وحرد فيلزمك النهى عنه دفعًا لتلك المضرة عن النفس[2].

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، ص١٤١

(٢) القاضى عبد الجبار: المصدر السابق، نفس الصفحة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر متصل بقول المعتزلة بالحسن والقبح العقليين، لأن المعروف هو ما تعارفت العقول السليمة على حسنه ووجوبه وأمر الشرع به، والمنكر هو ما أنكرته العقول السليمة وعافته النفس لقبحه فى ذاته ونهى الشرع عنه، ومن ثم وجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عقلًا وشرعًا(١).

والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر عند المعتزلة يكون باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك، فسل السيف واجب إذا لم يمكن درء المنكر إلا بذلك، لا فرق فى ذلك بين مجاهدة كافر أو فاسق، ولا يختص الولاة بالأمر بالمعروف بل هو ثابت لآحاد المسلمين، على أن الأمر فى ذلك موكل إلى أهل الاجتهاد، فليس للعوام فى ذلك أمر ولا نهى، ومن ثم فإن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من فروض الكفايات لأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف ونهى عن المنكر، وعلم كيف يرتب الأمر فى إقامته زكيف يباشره، فإن الجاهل ربما نهى عن معروف أو أمر بمنكر، وقد يغلظ فى موضع اللين ويلين فى موضع الغلظة، وينكر على من لا يزيد إنكاره إلا تماديًا أو على من الإنكار عليه عبث(٢).

وقد وضع المعتزلة شرائط لهذا الأصل، فلا يصح إلا في حالة توافرها وهذا يعني أن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مقيدًا أيضًا بهذه الشروط وهي علي النحو التالي :

١- أن يعلم أن المأمور به معروف، وأن المنهى عنه منكر، لأنه لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز، وغلبة الظن فى هذا الموضوع تقوم مقام العلم.

---

(١) محمد صالح السيد : الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، ص٢٠٠.

(٢) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ص١٩٤.

٢- أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة والملاهى حاضرة، والمعازف جامعة، وغلبة الظن لا تقوم مقام العلم.

٣- أن يعلم أن ذلك لا يؤدى إلى مضرة أعظم منه، فإنه لو علم أو غلب في ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدى إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق محله لم يجب، وكما لا يحب لا يحسن.

٤- أن يعلم أو يغلب فى ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك ولم يغلب على ظنه لم يجب، وفى ذلك هل يحسن إذا لم يجب؟، كلام، فقال بعضهم: إنه يحسن لأنه بمنزلة استدعاء إلى الغير إلى الدين، وقال آخرون: يقبح لأنه عبث.

٥- أن يعلم أو يغلب على ظنه أنه لا يؤدى إلى مضرة فى ماله أو فى نفسه إلا أنه تختلف باختلاف الأشخاص(١).

فإذا توافرت الشروط السابقة جميعها فإنه يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإلا فلا، والملاحظ أن هذه الشروط لاتتوافر إلا في فئة مخصوصة جدًا، فكأن المعتزلة تقول : "أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فرض كفاية، علي من تتوافر فيه هذه الشروط فحسب.

وتبين المعتزلة أن المقصود بالأمر بالمعروف إيقاع المعروف، وبالنهى عن المنكر زوال المنكر، فإذا ارتفع الغرض بالأمر السهل لم يجز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مما يعلم عقلًا وشرعًا، أما عقلًا فلأن الواحد منا إذا أمكنه تحصيل الغرض بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب(٢)، وأما الشرع فهو قوله تعالى: (وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا

---

(١) القاضى عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص١٤٢، ١٤٣.

(٢) القاضى عبد الجبار: المصدر السابق، ص١٤٣.

بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ)[١].

وتذهب المعتزلة إلى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على ضربين: أحدهما: ما لايقوم به إلا الأئمة، والثانى: ما يقوم به كافة الناس.

وأما ما يقوم به إلا الأئمة، فذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والأمراء وما أشبه ذلك.

وأما ما يقوم به غيرهم من كافة الناس، فهو كشرب الخمر والسرقة والزنا وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة فالرجوع إليه أولى[٢].

ويفرق القاضى عبد الجبار بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر من حيث إن فى الأمر بالمعروف يكفى مجرد الأمر به، ولا يلزمنا حمل من ضيعه عليه حتى ليس يجب علينا أن نحمل تارك الصلاة على الصلاة حملًا، وليس كذلك النهى عن المنكر فإنه لا يكفى فيه مجرد النهى عند استكمال الشرائط حتى نمنعه منعًا، ولهذا فلو ظفر بشارب الخمر وحصلت الشرائط المعتبرة فى ذلك، فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين، فإن لم ينته خشّنا له القول، فإن لم ينته ضربناه، فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك [٣].

والحقيقة أن المعتزلة عاشوا مبادئهم وفلسفتهم فحاربوا الزنادقة والملحدين والمخالفين، حتى أن تطبيقهم لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر امتد إلى

---

(١) سورة الحجرات الآية ٩.

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، ص١٤٨.

(٣) القاضى عبد الجبار : شرح أصول الاعتقاد، ص٧٤٤، ٧٤٥.

الخلفاء، فنرى عمرو بن عبيد ينصح الخليفة المنصور[1] بالنصائح الرادعة، ومن هنا كانت الصلة وثيقة وواضحة بين فلسفتهم وسلوكهم[2].

ومن الجدير بالذكر أنه إذا كانت الأخلاق علمًا عمليًا فلا يكفى فيما يتصل بالفضيلة أن نعلم حقيقتها، إنما ينبغى أن نروض أنفسنا على اتباعها، ونسعى إلى مارستها، وهذا يحعلنا نتساءل هل يجوز أن تكون السيرة الشخصية للفيلسوف غير متسقة مع فلسفته الخلقية؟.

إننا بطبيعة الحال لا نتوقع من الفيلسوف أن يكون نبيًا أو واعظًا أو قديسًا، ولكن من ناحية أخرى لا يكون من المقبول أن تتعارض حياة الفيلسوف مع تفكيره العقلى، لا سيما إذا كانت آراؤه الفكرية تنم عن اتجاهات خلقية رفيعة، ومُثل عليا تثير الإعجاب.

فقد كان سقراط[3] فيلسوف فى الأخلاق ممثلًا لذلك إذ كان سلوكه يتسق تمامًا مع تفكيره، وكانت المدارس السقراطية متأثرة بشخصيته لدرجة لا تقل عن

---

(١) الخليفة المنصور : (أبو جعفر المنصور) هو عبد الله بن محمد بن على بن عبد الله بن عباس، ولد سنة ٩٥ هـ/٧١٣م ثاني خلفاء الدولة العباسية ، تولى الخلافة فى سنة ١٣٦هـ/٧٥٤م ، وهو الذى أسس عاصمة الخلافة العباسية ببغداد ، وتوفى فى سنة ١٥٨ هـ/٧٧٥م وهو فى طريق عودته بعد أداء فريضة الحج . (ابن الأثير: الكامل في التاريخ ،ج٥، ص٩٩، ص٢١٥، ص٢١٨) .

(٢) محمد صالح السيد: الخير والشر عند القاضى عبد الجبار ص٢٠١.

(٣) سقراط: (٤٦٩-٣٩٩ ق.م) ولد فى أثينا، وعُلم فيها، ومال إلى الحكمة فى سن مبكرة، بتأثير الأوساط الفيثاغورية والأورقية بأثينا، فمن الناحية العقلية، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كون لنفسه منهجًا، ولم يأخذ بشكوكهم، وكان له منهجه فى الفلسفة فكان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هى حقيقته بكشفها العقل وراء الأعراض المحسوسة، ويعبر عنها بالحد، وأن غاية العلم إدراك الماهيات أى تكوين المعانى تامة الحد (الشهرستانى: الملل والنحل،ج٣، ص٢٧؛ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ،ص٥٠، ص٥٢) .

اتباعها لآرائه، كذلك كانت الحياة الشخصية للكلبيين[١] والرواقيين[٢] معبرة تمامًا عن مذاهبهم، أما فى الفلسفة الحديثة فلم يكن فلاسفة الأخلاق يراعون ذلك باستثناء كانط[٣]، وإن كانوا على الأقل لم يصلوا بسيرتهم إلى درك من التناقض مع أرائهم[٤].

فماذا كان من أمر المعتزلة؟ هل كانت سيرتهم صالحة ومتماشية مع ما ذهبوا إليه فى مجال الأخلاق؟ أم كان الأمر على العكس من ذلك؟

لقد كان شيوخ الاعتزال قدوة في مجال الأخلاق الفردية فكانوا يتمتعون بقيم أخلاقية رفيعة ، كما كانوا دعاة في مجال الأخلاق، وشأن الداعية أن يكون قدوة ومثالًا يحتذي به حتي يصدق قوله [٥].

---

(١) الكلبيين :من أصحاب سقراط علموا في حياته أو بعد مماته،وكتبوا (مصنفات سقراطية) أجروا فيها علي لسانه تأويلهم الشخصي لفكره،مع ادعائهم جميعاً صدورهم عنه،ومؤسس المدرسة الكلبية انتبستانس (٤٤٤-٣٦٨) وقداصطلح علي تسمية الكلبيين بصغار السقراطيين علي تقدير أن أفلاطون هو السقراطي الكبير والخالص (يوسف كرم: المرجع السابق ،ص٥٨،ص٢١٢).

(٢) الرواقيين : الرواقية معاصرة للأبيقورية ومعارضة لها،و ضع أصولها زينون (٣٣٦-٢٦٤) وكملها تابعان من بعده (أفلانيتوس،وأفريسيبوس) وهي تقيم الأخلاق علي الواجب، فتعارض الأبيقورية التي تقيم الأخلاق علي اللذة (يوسف كرم : المرجع السابق،ص٢٢٣،ص٢٢٤) .

(٣) كانط: أعظم فلاسفة العصر الحديث، ولد في مدينة كينجسبرج في بروسيا الشرقية سنة١٧٢٤م،كانت فلسفته ذات نزعة عقلية تامة، ولهذا أحب العلوم الدقيقة مثل الرياضيات والعلوم الطبيعية ولكنه اتخذ منها نقطة انطلاق لتكوين نظرة شاملة في الكون وتوفي سنة ١٨٠٤م (عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ،.ج٢،ص٢٦٩،ص٢٧٠).

(٤) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ص١٩١.

(٥) محمد صالح السيد: مدخل إلي علم الكلام ، ٢٦٣.

فكان واصل بن عطاء لا يرى فى الليل إلا مصليًا، أو عاكفًا على الكتاب الكريم يدون آيات يرد بها على المخالفين، وكان عمرو بن عبيد يقوم الليل مصليًا وقد حج أربعين حجة ماشيًا، وإذا تكلم فكأن النار لم تخلق إلا له، وإذا رأيته توهمت أنه عاد من دفن والديه، أما النظّام[1] فقد استحلف الله بجهاده فى الدفاع عن التوحيد أن يسهل عليه سكرات الموت، وكان ناسكهم أبو موسى المزدار[2] إذا جلس للوعظ والكلام أبكى مستمعيه[3].

وبالرغم من هذه السيرة الصالحة لكبار المعتزلة لكن لن نضعهم فى صف سقراط أو الرواقيين، ذلك أن أتباعهم لم يتأثروا إلا بآرائهم، وكانت متابعتهم عن إقناع لا عن كونهم قدوة، ذلك أن صفتهم الكلامية قد سادت ما عداها من صفات خلقية، وكان جهادهم أهل الديانات الأخرى والفسّاق والزنادقة والمتحللين هو أبلغ ما عرف عن شخصياتهم من أثر. [4]

---

(١) النظام : هو ابو اسحاق بن ابراهم بن سيار بن هانئ من فقهاء المعتزلة ، توفي ما بين سنة٢٢٠ه/٨٣٥م وسنة ٢٣٠ه /٨٤٥م ، ونشأ في البصرة متتلمذا علي يد خاله أبي الهذيل . (موجز دائرة المعارف الأسلامية ، ج٣٢ ،ص٩٩٤٥) .

(٢) ابو موسي المزدار : هو عيسي بن صبيح ، وكنيته أبو موسي بن المزدار المتوفي ٢٢٦ه وهو من علماء المعتزلة ومن المتقدمين فيهم ، وعلي يديه انتشر الاعتزال في مدينة بغداد وكان من أحسن عباد الله قصصاً وأفصحهم منطقاً ، وروي أن ابا الهزيل وقف علي قبره فبكي وقال :هكذا شاهدنا أصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، ويسمي المزدار براهب المعتزلة (ابن المرتضي : المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، ، ص٣٩).

(٣) ابن المرتضى: المصدر السابق ، ص٢٠،ص٢٢، محمد صالح السيد: الخير والشر عند القاضي عبد الجبار،ص٢٠٤.

(٤) أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، ص١٩٣.

وبناء علي ماتقدم يمكن القول: إن أصل الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر هو الأصل العملى الوحيد فى مذهبهم الكلامى، الذى اعتقدوا به وطبقوه أخلاقيًا فى حياتهم.

ثانياً :موقف الفكر الأشعري من الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر:

اذا كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصول المعتزلة فهو عند الأشاعرة من الفروع. [1]

وقد أوجب الأشاعرة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويستدلون على ذلك بالقرآن والسنة والإجماع، أما القرآن الكريم فقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2]، ففى الآية بيان الإيجاب فإن قوله تعالى: (ولتكن) أمر وظاهر الأمر الإيجاب، وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾[3]، فقرن ذلك بالصلاة والزكاة فى نعت الصالحين والمؤمنين، وقال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿لاَّ خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلاَّ مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَو مَعْرُوفٍ أَو إِصْلاَحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتَغَاء مَرْضَاتِ اللّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[5].

---

(١) الشريف الجرجاني : شرح المواقف للإيجي، ص٤٧٨.

(٢) سورة آل عمران الآية ١٠٤.

(٣) سورة الحج الآية ٤١.

(٤) سورة المائدة الآية ٢.

(٥) سورة النساء الآية ١١٤.

وأما السنة فقول النبى ﷺ: "لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم"(١).

وأما الإجماع، فلأن المسلمين في الصدر الأول وبعده كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه (٢).

وإذا كان الأشاعرة قد قالوا بوجوب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا أننا نجد الإيجى بعد ذلك يقوم بتقسيم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى قسمين: واجب ومندوب، فإنه تابع للمأمور به والمنهى عنه فيكون الأمر بالواجب واجبًا، وبالمندوب مندوبًا، والنهى عن الحرام واجبًا وعن المكروه مندوبًا.

ثم الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فرض كفاية لا فرض عين، فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظن كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أَثِمَ الكل بتركه(٣).

ويقسم الإمام الغزالى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلى أربعة أركان، فالأركان فى الحسبة التى هى عبارة شاملة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أربعة: المحتسب والمحتسب فيه، والمحتسب عليه ونفس الاحتساب، فهذه أركان ولكل واحد منها شروطه:

الركن الأول المحتسب :

وله شروط وهو أن يكون مكلفًا، مسلمًا، قادرًا، عادلًا، فيخرج منه المجنون والصبى والكافر والعاجز، ويدخل فيه آحاد الرعايا وأنه لم يكونوا مأذونين ،ويدخل فيه الفاسق والرقيق والمرأة.

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ٢، ٤١٨ – ٤٢٠.

(٢) الإمام الباجوري: تحفة المريد علي جوهرة التوحيد "شرح جوهرة التوحيد "، ص٣٠٣.

(٣) الشريف الجرجاني : شرح المواقف للإيجي، ص٤٧٨ .

الركن الثانى: ما فيه الحسبة:

وهو كل منكر موجود فى الحال ظاهر للمحتسب بغير تجسس معلـوم كونـه منكرًا بغير اجتهاد فكل ما هو محل الاجتهاد فلا حسبة فيه، فليس للحنفى أن ينكر على الشافعى أكله الضب والضبع ومتروك القسمة، ولا للشافعى أن ينكـر علـى الحنفى شربه النبيذ الذى ليس بمسكر وتناوله ميراث ذوى الأرحام وجلوسه فـى دار اخذها بشفعة الجوار إلى غير ذلك من مجارى الاجتهاد.

وكونه منكرًا نعنى به أن يكون محذور الوقوع فـى الشـرع، وعـدلنا لفـظ المعصية إلى هذا لأن المنكر أعم من المعصية، إذ مـن رأى صـبيًا أو مجنونًـا يشرب الخمر فعليه أن يريق خمره ويمنعه، وكذا إن رأى مجنونًا يزنى بمجنونـة أو بهيمة فعليه أن يمنعه منه، وليس ذلك لتفاحش صورة الفعل وظهـوره بـين الناس، بل لو صادف هذا المنكر فى خلوة لوجب المنع منه وهذا لا يسمى معصية فى حق المجنون، إذ معصية لا عاصى بها محال، فلفظ المنكر أدل عليه وأعم من لفظ المعصية، وقد أدرجنا فى عموم هذا الصغيرة والمبيرة فلا تخـتص الحسـبة بالكبائر بل كشف العورة فى الحمام والخلوة بالأجنبية، واتبـاع النظـر للنسـوة الأجنبيات، كل ذلك من الصغائر ويجب النهى عنها[1].

الركن الثالث: المحتسب عليه:

وشرط أن يكون بصفة يصير الفعل الممنوع منه فى حقه منكرًا، وأقل ما يكفى فى ذلك أن يكون إنسانًا ولا يشترط كونه مكلفًا، إذ بينا أن الصبى لو شرب الخمر

---

(١) الغزالى: إحياء علوم الدين، ج٢، ص٤٤٢، مجدي محمد رياض: الفلسفة الخلقيـة عنـد الأشاعرة ،ص ١٧٧.

منع منه واحتسب عليه، وإن كان قبل البلوغ، ولا يشترط كونه مميزًا، إذ بينا أن المجنون لو كان يزنى بمجنونة أو يأتى بهيمة لوجب منعه منه[1].

الركن الرابع: نفس الاحتساب:

الاحتساب له درجات وآداب:

الدرجة الأولى: وهى التعرف ونعنى به طلب المعرفة بجريان المنكر وذلك منهى عنه وهو التجسس، فلا ينبغى أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار، ولا أن يستنشق ليدرك رائحة الخمر، ولا أن يمس ما فى ثوبه ليعرف شكل المزمار، ولا أن يستخبر من جيرانه ليخبروه بما يجرى فى داره...، نعم، لو أخبروه عدلان ابتداءً من غير استخبار بأن فلانًا يشرب الخمر فى داره، وبأن فى داره خمرًا أعده للشرب فله إذ ذاك أن يدخل داره، ولا يلزمه الاستئذان ويكون تخطى ملكه بالدخول للتوصل إلى دفع المنكر ككسر رأسه بالضرب للمنع مهما احتاج إليه، وإن اخبره عدلان أو عدل واحد[2].

الدرجة الثانية: التعريف: فإن المنكر قد يقدم عليه المقدم بجهله وإذا عرف أنه منكر تركه كالسوادى (الجاهل من أهل الريف) يصلى ولا يحسن الركوع والسجود، فيعلم أن ذلك لجهله بأن هذه ليست بصلاة، ولو رضى بأن لا يكون مصليًا لترك أصل الصلاة فيجب تعريفه باللطف من غير عنف، وذلك لأن فى ضمن التعريف نسبة إلى الجهل والحمق، والتجهيل إيذاء، وقلما يرضى الإنسان بأن ينسب إلى الجهل بالأمور لاسيما بالشرع[3].

(١) الغزالي: المصدر السابق، ص ٤٤٦.

(٢) الغزالى: المصدر السابق ، ص٤٤٨.

(٣) الغزالى: المصدر السابق ، ص٤٤٩.

الدرجة الثالثة: النهى بالوعظ والنصح والتخويف بالله تعالى، وذلك فيمن يقدم علي الأمر وهو عالم بكونه منكرا أو فيمن أصرّ عليه بعد أن عرف كونه منكرًا.

الدرجة الرابعة: السب والتعنيف بالقول الغليظ الخشن وذلك يعدل إليه عند العجز عن المنع باللطف وظهور مبادئ الإصرار والاستهزاء بالوعظ والنصح.

الدرجة الخامسة: التغيير باليد وذلك ككسر الملاهى وإراقة الخمر وخلع الحرير من رأسه ومن بدنه ومنعه من الجلوس عليه، ودفعه عن الجلوس على مال الغير.

الدرجة السادسة: التهديد والتخويف كقوله دع عنك هذا أو لأكسرن رأسك أو لأضربن رقبتك أو لآمرن بك وما أشبهه، وهذا ينبغى أن يقدم على تحقيق الضرب إذا أمكن تقديمه.

الدرجة السابعة: مباشرة الضرب باليد والرجل وغير ذلك ما ليس فيه شهر سلاح، وذلك جائز للآحاد بشرط الضرورة والاقتصار على قدر الحاجة فى الدفع، فإذا اندفع المنكر فينبغى أن يكف(1).

الدرجة الثامنة: أن لا يقدر عليه بنفسه ويحتاج فيه إلى أعوان يشهرون السلاح، وربما يستعين الفاسق أيضًا بأعوانه، ويؤدى ذلك إلى أن يتقابل الصفان ويتقاتلا فهذا قد ظهر الاختلاف فى احتياجه إلى إذن الإمام.

فقال قائلون: لا يستقل آحاد الرعية بذلك لأنه يؤى إلى تحريك الفتن وهيجان الفساد وخراب البلاد.

وقال آخرون: لا يحتاج إلى الإذن وهو الأقيس لأنه إذا جاز للآحاد الأمر بالمعروف وأوائل درجاته تجر إلى ثوان، والثوانى إلى ثوالث وقد ينتهى لا محالة إلى التضارب، والتضارب يدعو إلى التعاون فلا ينبغى أن يبالى بلوازم الأمر

(1) الغزالى: المصدر السابق ، ص٤٤٩ – ٤٥٣.

بالمعروف ومنتهاه تجنيد الجنود فى رضا الله ودفع معاصيه، ونحن نجوز للآحاد من الغزاة أن يجتمعوا ويقاتلوا من أرادوا من فرق الكفار قمعًا لأهل الكفر، فكذلك قمع أهل الفساد جائز لأن الكافر لا بأس بقتله، والمسلم إن قُتل فهو شهيد، فكذلك الفاسق المناضل عن فسقه لا بأس بقتله والمحتسب المحق إن قُتل مظلومًا فهو شهيد(١).

وكما أن كان هناك درجات للاحتساب عند الغزالى فهناك أيضًا آداب للمحتسب مصدرها ثلاث صفات هى: العلم والورع وحسن الخلق.

أما العلم فليعلم مواقع الحسبة وحدودها ومجاريها وموانعها ليقتصر على حد الشرع فيه.

والورع ليردعه عن مخالفة معلومه، فما كل من علم عمل بعلمه، بل ربما يعلم أنه مسرف فى الحسبة وزائد على الحد المأذون فيه شرعًا، ولكن يحمله عليه غرض من الأغراض، وليكن كلامه ووعظه مقبولًا فإن الفاسق يهزأ به إذا احتسب ويورث ذلك جراءة عليه.

وأما حسن الخلق فليتمكن به من اللطف والرفق وهو أصل الباب وأسبابه، والعلم والورع لا يكفيان فيه، فإن الغضب إذا هاج ولم يكفى مجرد العلم والورع فى قمعه ما لم يكن فى الطبع قبوله بحسن الخلق، وعلى التحقيق فلا يتم الورع إلا مع حسن الخلق، والقدرة على ضبط الشهوة والغضب وبه يصير المحتسب على ما أصابه فى دين الله، وإلا فإذا أصيب عرضه أو ماله أو نفسه بشتم أو ضرب نسى الحسبة وغفل عن دين الله واشتغل بنفسه بل ربما يقدم عليه ابتداءً لطلب الجاه أو الاسم.

---

(١) الغزالى: المصدر السابق ص٤٥٣.

وبتلك الصفات الأخلاقية عند الغزالي تصير الحسبة من القربات وبها تنـــدفع المنكرات، وإن فقدت لم يندفع المنكر ،بل ربما كانت الحسبة أيضًا منكرة لمجاوزة حد الشرع فيها(١).

وأخيرًا نقرر أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكـــر يمثـــل أيضًـــا الاتجـــاه الأخلاقى العملى عند الأشاعرة، وهم فى ذلـــك لا يخـــالفون المعتزلـــة، فـــالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر شرط من شرائط الإيمان وقاعدة من قواعد الإسلام، لتفعيل دور الفرد فى مجتمعه الذى يعيش فيه، ولكن فى ظـــل شـــروط وحـــدود اُصطلح عليها، مما يعود بالفائدة على المجتمع فتسود الأخلاق بين أفراده.

(١) الغزالى: المصدر السابق ، ص٤٥٤.

الخاتمة

تناولت في الصفحات السابقة من البحث " المضمون الخلقي لأصول المعتزلة وموقف الفكر الأشعري منه " والذي تبين من خلاله عدة نتائج من أهمها:

أوضح البحث أن الأصل الثاني (العدل) عند المعتزلة والذي تضمن عدة قضايا أخلاقية هو من أهم أصول المعتزلة التي توضح مدي تقدمهم في دراستهم للأخلاق.

كما أبان البحث ارتباط كل أصل من أصول المعتزلة بالعدل الذي هو بدوره لا يستقيم إذا لم يرتبط بالأخلاق والسلوك الانساني.

وكشف البحث أيضًا أن فرقة المعتزلة كانت أكثر الفرق الكلامية حرصًا علي تأكيد حرية الانسان في أفعاله واختياره، وهذا له بعده الأخلاقي حتي يصح التكليف والثواب والعقاب لأن التعذيب مع الجبر ظلم وجور، أما الأشاعرة مع قولها بأن أفعال العباد مخلوقة وواقعة بقدرة الله تعالي فقد فسرت تلك القاعدة الأخلاقية من مدح وذم وثواب وعقاب بفكرة الكسب فكانت في موقف وسط بين الجبر والاختيار.

وقد أظهر البحث أن المعتزلة ترى أن العدل الإلهي لا يقتضي أن يريد الله الشرور والمعاصي لعباده ثم يحاسبهم عليها بل أن من العدل أن يترك الله للإنسان التمييز بين الخير والشر ما دام وهبه العقل الذي يساعده علي ذلك، أما الأشاعرة فينسبون الخير والشر جميعًا إلي الله تعالي فهو الخالق لكل شيء.

كذلك من النتائج التي أوضحها البحث أن الحسن والقبح الأخلاقيين عند المعتزلة صفات ذاتية في الأفعال، يستطيع العقل الانساني أن يدركها وحده بدون وحي أو نبوة، أما الأشاعرة فالحسن والقبح الأخلاقيين عندهم شرعيان أي يتبعان من الناحية الشرعية إرادة الله تعالي وقدرته.

وأكد البحث أن المعتزلة تنازلت عن القول بالقدرة الإلهية المطلقة لتأكيد العدل الإلهى المطلق فالله تعالي عند المعتزلة عادل عدالة مطلقة والعدل رأس الفضائل جميعها، بينما تمسكت الأشاعرة بالقدرة الإلهية المطلقة، فما يقدره الله تعالي ويريده هو عين العدل عندهم.

ومن بين النتائج ، أنه لا يجوز علي الله تعالي عند المعتزلة من وجهة النظر الأخلاقية إخلاف وعده أو وعيده لأن الخلف في حقه تعالي كذب والكذب قبيح والله تعالي لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولغناه عنه، وترتب علي ذلك عندهم وجوب إثابته تعالي للمطيع ومعاقبته للعاصي. أما الأشاعرة فعندهم الله سبحانه وتعالي مالك لخلقه يفعل في ملكه ما يشاء فيجوز إخلافه سبحانه للوعيد تكرمًا ولو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا، كما لو أدخلهم النار لم يكن ظلمًا وجورًا.

أيضًا من النتائج التي أبانها البحث، أن العمل الأخلاقي عند المعتزلة جزء لا يتجزأ من الإيمان وعلي ذلك يكون مرتكب الكبيرة في منزلة بين منزلتين وحكمه في الآخرة الخلود في النار دون مرتبة الكافر، أما الأشاعرة لما عرفوا الإيمان بأنه التصديق لم يخرجوا مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان إلي دائرة الفسق، بل ظل مرتكب الكبيرة مؤمنًا مادام مقرًا بوحدانية الله تعالي، وفي الآخرة أمره مفوض إلي الله إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه.

وأخيرًا من بين نتائج البحث التي وضحت من خلاله، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمثل الاتجاه الأخلاقي العملي عند المعتزلة،وهو الذي اعتقدوا بوجوبه وكانت حياتهم وسيرتهم خير دليل علي تطبيقه، والأشاعرة لا يخالفون المعتزلة في ذلك.

والله عز وجل أسأل أن ينفع بهذا العمل وما خلصت إليه، وما كان بهذا البحث من توفيق فهو من الله، وما كان من نقص وإخفاق فهو منا.

" وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت واليه أنيب "

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: المصادر:

* **الأشعرى:** أبو الحسن على بن إسماعيل الأشعرى (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م).

اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع ،تحقيق محمد جابر عبد العال الحينى، صححه وقدم له حمودة غرابة، طبعة مكتبة الخانجى مصر، سنة ١٩٥٥م.

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، الجزء الأول والثانى ،طبعة مكتبة النهضة المصرية، القاهرة سنة ١٩٥٠م.

الإبانة عن أصول الديانة ، تحقيق دكتوره فوقية حسين، طبعةالقاهرة، سنة ١٩٧٧م.

***الإيجى:** عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفارالإيجى(ت ٧٥٦هـ/ ١٣٥٥م)

المواقف فى علم الكلام، بشرحه للمحقق/ السيد الشريف على بن محمد الجرجانى المتوفى سنة ٨١٦هـ، طبعة مصر، سنة ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م

* **الباجوري:**برهان الدين ابراهيم الباجوري (١١٩٨-١٢٧٦م)

تحفة المريد علي جوهرة التوحيد(شرح جوهرة التوحيد) ، تحقيق لجنة التراث، طبعة المكتبة الازهرية للتراث ،القاهرة سنة ٢٠٠٢م

* **الباقلانى:** أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٢م).

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ،تحقيق محمد زاهر الكوثرى، الطبعة الثانية القاهرة، سنة٢٠٠٠م

* **البغدادى:** عبد القاهر بن طاهر البغدادى(ت ٤٢٩هـ/١٠٣٧م)

"أصول الدين "، تحقيق :احمد شمس الدين ، طبعة دارالكتب العلمية – بيروت- الطبعة الأولى سنة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م

" الفرق بين الفرق"طبعة مكتبة دار التراث – القاهرة – بدون تاريخ.

* **البيضاوي**:القاضي ناصر الدين البيضاوي (ت ٦٨٥ه / ١٢٨٦م)

"طوالع الأنوار من مطالع الانظار "، تحقيق : عباس سلبمان، طبعة المكتبة الأزهرية القاهرة، الطبعة الاولي سنة ٢٠٠٧م.

* **الجرجانى**: على بن محمد بن على الجرجانى (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م)

"التعريفات" معجم يشرح الألفاظ المصطلح عليها بين الفقهاء والمتكلمين والنحاة والصرفيين والمفسرين وغيرهم. طبعة مكتبة مصطفى البابى الحلبى– القاهرة– سنة ١٣٥٧هـ/ ١٩٣٨م.

* **الجرجانى** : السيد الشريف على بن محمد

"شرح المواقف" تعليق : سليمان خميس، طبعة– القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م.

* **الجوينى** : عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م)

"الإرشاد"(إلى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد) تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، طبعة مكتبة الخانجى– مصر سنة ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

* أبو حامد الغزالى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م)

"الاقتصاد فى الاعتقاد" طبعة وقدم له: موفق فوزى الجبر، طبعة دار الحكمة دمشق، الطبعة الأولى سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م

"إحياء علوم الدين" علق عليه: جمال محمود – محمد سيد، طبعة دار الفجر للتراث– القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

"المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى" قدم له: الشيخ محمود النواوى، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة بدون تاريخ.

"تهافت الفلاسفة" تحقيق : سليمان دنيا ، طبعة بيروت سنة ١٣٤٧هـ.

* **ابن حزم** : على بن أحمد بن سعيد بن حـزم، الظـاهرى، (ت ٤٥٦هـ/ ١٠٦٣م)

"الفصل فى الملل والأهواء والنحل" طبعة مكتبة السلام العالميـة – القـاهرة- بدون تاريخ.

* **الحنبلى** : عباس بن منصور الترينى الحنبلى (ت٦٨٣هـ/١٢٨٤م)

"البرهان فى معرفة عقائد أهل الأديان" تحقيق: بسام على سلامة العمـوش – طبعة مكتبة المنار، الأردن – الطبعة الأولى سنة ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م.

* **ابن الخياط**: أبى الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى

"الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد"

تقديم وتحقيق دكتور نيبرج، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، سنة ١٩٨٨م

* **الذهبى** : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ ١٣٤٧م)

"دول الإسلام" تحقيق: فهيم محمد شلتوت – محمد مصطفى إبـراهيم، طبعـة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧٤م.

* **الرازى** : فخر الدين الرازي (ت٦٠٦ه/ ١٢٠٩ م)

" الأربعين في أصول الدين "، تحقيق : أحمد حجازي السقا – مكتبة الكليـات الازهرية ، القاهرة ، طبعة ١٩٨٦م

* **الرسعنى**: عبد الرزاق بن رزق الله بن أبى بكر الرسعنى – (مـن علمـاء القرن السابع الهجرى)

"مختصر كتاب الفرق بين الفرق" طبعة مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، د.ت.

* **سعد الدين التفتازاني** :مسعود بن عمربن عبد الله (٧٩٣هـ/١٣٩٠ م))
"شرح المقاصد " تحقيق عبد الرحمن عميرة ، الجزء الخامس ،طبعة- بيروت الطبعة الأولى سنة ١٩٨٩م

* **الشهرستانى**: ابن أبى الفتح محمد (ت٥٤٨هـ/ ١١٥٣م).
"الملل والنحل" ، طبعة مكتبة السلام العالمية، القاهرة، (د.ت)
"نهاية الإقدام فى علم الكلام" حرره وصححه: الفرد جيوم- طبعة مكتبة الثقافة الدينة- القاهرة- بدون تاريخ.

* **عبد الجبار**: القاضى عبد الجبار بن أحمد (ت٤١٥ هـ/١٠٢٤م)
"شرح الأصول الخمسة"، تحقيق/ عبد الكريم عثمان، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.
"المحيط بالتكليف" ، تحقيق/ عمر السيد عزمى، مراجعة/ أحمد فؤاد الأهوانى، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة ١٩٦٥م.
"المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة.
"رسائل العدل والتوحيد"، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط. دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.
"فرق وطبقات المعتزلة" تحقيق وتعليق: على سامى النشار- عصام الدين محمد على طبعة دار المطبوعات الجامعية مصر، سنة ١٩٧٢م.

* **ابن العماد** : أبو الفلاح عبد الحى بن العماد (ت ١٠٨٩هـ/١٦٧٨م)
"شذرات الذهب فى أخبار من ذهب" طبعة بيروت- بدون تاريخ

* **ابن المرتضي** : أحمد يحييالمرتضي
"المنية والامل في شرح كتاب الملل والنحل" طبعة دائرة المعارف بحيدر اباد الدكن ، سنة ١٣١٦ه.

* **ابن منظور**: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ/١٣١١م)
" لسان العرب" طبعةمصر – دار المعارف سنة ١٩٧٩م.

* **نصير الدين الطوسي**:
تلخيص محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكمين، راجعه وقدم له :طه عبد الرؤوف سعد ، طبعة مكتية الكليات الأزهرية، د.ت

ثالثاً: **المراجع**:

* **أحمد محمود صبحي**: (**دكتور**)
الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، العقليون والذوقيون أو النظر والعمل، طبعة دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية ، سنة١٩٨٣م

* **ألبير نصرى**: (**دكتور**)
فلسفة المعتزلة ، جزءان ،مطبعة الرابطة سنة ١٩٥١م

* **أميرة مطر**: (**دكتوره**)
أفلاطون، معجم أعلام الفكر الإنسانى، المجلد الأول، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٤م.

* **توفيق الطويل**: (**دكتور**)
أسس الفلسفة" طبعة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٥٨م.

* **جابر زايد عيد السميري**: (**دكتور**)
"قضية الثواب والعقاب بين مدارس الاسلاميين بيانا وتاصيلا " طبعة الدار السودانية للكتب الخرطوم الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٥م

* **حسن محرم الجوينى**: (**دكتور**)
قضية الصفات الإلهية، طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٦م،

* **دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب، القاهرة بدون تاريخ.**

* **زكى مبارك: (دكتور)**

الأخلاق عند الغزالى، طبعة دار الشعب، القاهرة، سنة ١٩٧٠م.

* **سعيد مراد : (دكتور)**

مدرسة البصرة الاعتزالية، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٩٢م.

* **عبد البارى محمد داود: (دكتور)**

الإرادة عند المعتزلة والأشاعرة – دراسة فلسفية إسلامية"، طبعة دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٦م.

* **عبد الحميد عبد المنعم مدكور: (دكتور)**

دراسات فى علم الأخلاق، طبعة مكتبة الشباب، القاهرة، سنة ١٩٩٠م.

* **عبد الرحمن بدوي : (دكتور)**

O موسوعة الفلسفة ، طبعة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الطبعة الأولي ، سنة ١٩٨٤م

* **عبد العزيز سيف النصر : (دكتور)**

– وسطية الامام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض ، طبعة مكتبة الايمان،سنة ٢٠١٤م .

* **عبده فراج : (دكتور)**

معالم الفكر الفلسفي في العصور الوسطي ،طبعة مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ،الطبعة الأولى سنة ١٣٨٩ه/١٩٦٩م

* **علي سامي النشار : (دكتور)**

نشاة الفكر الفلسفي في الإسلام ، طبعة دار المعارف، الجزء الاول، الطبعة التاسعة سنة ١٩٩٥م .

* **عزة محمد حسن**: (**دكتورة**)

دراسات فى علم الأخلاق فى ضوء القرآن والسنة الشريفة، طبعة القاهرة، سنة ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

مناهج المتكلمين فى إرادة الله تعالى ومدى تعلقها بأفعال العباد، طبعة القاهرة، سنة ٢٠٠٠م .

قدرة الله ومدى تعلقها بأفعال العبد بين المعتزلة والأشاعرة، دراسة للمناهج والآراء، طبعةالقاهرة سنة ٢٠٠٠م.

* **لجنة من قسم العقيدة والفلسفة اصول الدين القاهرة**:

أضواء على العقيدة الإسلامية والأخلاق

* **مجدى محمد رياض**: (**دكتور**)

الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب،سنة ١٩٩٣م.

* **محمد السيد الجلنيد، أبو اليزيد أبو زيد العجمى**: (**دكتور**)

دراسات فى علم الأخلاق ، طبعة القاهرة د.ت

* **محمد صالح محمد السيد**:

الخير والشر عند القاضى عبد الجبار، طبعة دار قباء، للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

مدخل الي علم الكلام ،طبعة دار قباء، للطباعة والنشر، القاهرة، سنة ٢٠٠١م

* **وزارة الأوقاف** :

O موسوعة أعلام الفكر الإسلامي ، إشراف وتقديم محمود حمدي زقــزوق ،طبعة وزارة الأوقاف المجلس الأعلي للشــئون الإســلامية ، القــاهرة ، ســنة ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

* **يوسف كرم**: (**دكتور**)

تاريخ الفلسفة اليونانية، طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٣م.